西方思想家经典与解释

SYMPOSIUM

Plato's Symposium

[古希腊]柏拉图(Plato)等◉著

柏拉图的《会饮》

刘小枫等◉译

刘小枫◉选编

华夏出版社

柏拉图

PLATO

西方思想家 经典与解释

责任编辑◉陈希来

封面设计◉闫志杰 刘佳景

柏拉图的《会饮》

悉心品读《会饮》，对于我们这些初习古典学问的人是很好的教养修炼，在演绎高手（比如施特劳斯）那里，亦能呈现出丰厚的底蕴。

——刘小枫

《会饮》本来就不是哲学论文，而是剧本。

——周泽民

与其说这里所谓的“戏剧”是一种文学文类，不如更准确地说，它是柏拉图在城邦中所自觉选择的一种生存与写作方式：既巧妙隐蔽自我又曲折表达自我的方式。

——张辉

把柏拉图著作当成戏剧来读，不仅不是时下人们所欣赏的、别出心裁的“创造性背叛(creative treason)”，而恰恰是一种对柏拉图本身的回归。从柏拉图对话的戏剧特征出发去理解柏拉图，既是文本自身构成的要求，也更是进入柏拉图丰富而多元话语系统的前提。既然生活本身不可以一言以蔽之，那么，柏拉图用戏剧而不是用论文来表达自身，也就正是为了更全面、更活生生地呈现问题并提出问题，让大部分人仅仅满足表层生动的故事，让细心而智慧的读者既领悟其中的“微言”也不忽视其“大义”。



ISBN 7-5080-3181-4 定价：35.00 元

柏拉图的《会饮》

柏拉图◎著　　刘小枫◎译

布鲁姆/伯纳德特◎疏
秦露/何子健◎译





华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据
柏拉图的《会饮》/(古希腊)柏拉图著;刘小枫译. —北京:华夏出版社,2003.8
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3181-4

Ⅰ.柏... Ⅱ.①柏...②刘... Ⅲ.①柏拉图(前427~前347)—哲学思想②会饮—注释 Ⅳ.B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第072159号

责任编辑:陈希米
封面设计:闫志杰
版式设计:闫志杰 刘 娜

柏拉图的《会饮》
柏拉图 等◎著 刘小枫 等◎译

出版发行:华夏出版社
地址:北京市东直门外香河园北里4号
邮编:100028
电话:64663331(转)
经销:新华书店经销
印刷:北京圣瑞伦印刷厂
开本:670×970 1/16
印张:22
字数:250千字
版次:2003年8月第1版
2003年8月第1次印刷
定价:35.00元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套“西方思想家：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

一部戏剧的七个问题

——《柏拉图的<会饮>》前言

张　辉

《柏拉图的〈会饮〉》终于基本竣工，按照原先的约定，小枫先生让我写个"前言"。感谢他的美意；全面述及这本"大书"，非我学力所逮，这里只能说说自己多次阅读这部"戏剧（drama）"的感受——更准确地说，是遇到的一连串问题。

一、柏拉图对话是戏剧

第一次听说《会饮》是戏剧，而不是人们普遍认为的哲学论文这样一个"新鲜"说法，是在20多年前。记得我的西方哲学启蒙老师周泽民先生曾意味深长地对我说过："《会饮》本来就不是哲学论文，而是剧本"。可惜，还没等我真正领悟他的意思，这位年轻的哲人就在33岁时永远地离开了人世。他的离开，既带走了他可敬的哲思，也令我在十数年间无法对《会饮》作为一部戏剧的内涵真正了然。我在不断地问自己：哲学家留下的文字，为什么竟然会是戏剧？

说实话，除了阿里斯托芬（Aristophanes）关于人起先是圆形、后来由于自高自大而被神劈成两半这个故事令年少的我激动不已之外，长期以来，我心目中的《会饮》更多的还是一个无法解开的、硕大的谜——一个思辨与诗的混合体。这期间，虽然为报考文艺美学研究生又去细读过这部作品，但其时甚至连喜剧家所讲的故事也被忽略了，满脑子只是"理式世界的最高的美"、"美感教育"等等一大堆理论、概念和范畴。至于《会饮》（甚至所有柏拉图对话录）为什么没有像一般理论论文那样直陈论点与论据，以直接表达作者的立场和观点，而是以戏剧形式保留了事

件、人物以及思想的丰富性与复杂性，却一直并没有往深处想。

也许要祈求周老师的在天之灵原谅，又过了差不多 20 年，我才因为一个偶然的机缘重新想起了他的话。

2001—2002 年，我和当时在哈佛的林国华、吴飞等几个朋友每个星期日一整天都在一起读书。正是在这个小组上，我们再次仔细逐字逐句研读了《会饮》（伯纳德特 Seth Benardete 英译并评注），并参考了布鲁姆（Allan Bloom）的疏解（两则评注均见本书附录）。使我完全没有想到的是，这一次细读不仅让我证实了周老师天才的直觉，而且还发现，居然这个“戏剧说”已经在西方世界形成了很大气候：至少整个施特劳斯学派（**按**：伯纳德特和布鲁姆均为施氏的开门弟子）都是按照“戏剧”来翻译和解释所有柏拉图对话录的，不独《会饮》为然。有一次，我去波士顿大学见伯纳德特和布鲁姆的 1955 年同届同学罗森（Stanley Rosen），和他说起这个问题，这位《诗与哲学之争》*的作者甚至特别提醒说，在一定意义上，在城邦中我们总是看到“诗（戏剧）永远占上风”。

就这样，带着发现的喜悦，我们开始真正把柏拉图对话当成戏剧来读了。不过，与其说这里所谓的“戏剧”是一种文学文类，不如更准确地说，它是柏拉图在城邦中所自觉选择的一种生存与写作方式：既巧妙隐蔽自我又曲折表达自我的方式。

在施特劳斯看来，柏拉图对话的戏剧特征具有许多重要特点。首先（也是最明显的）当然是，柏拉图文体与亚里士多德文体具有完全不同的表层（surface）。即前者是对话（dialogue），而后者是论文（treatise）。不可小觑这微妙的区别，外在形式上这种看似寻常的不同，却可以产生迥异的效果。因为，“在读《政治学》时，我们时刻都在倾听亚里士多德，而在读《理想国》时，却一直听不到柏拉图在发言（《城邦与人》（Leo Strauss, City and Man, Chicago: Chicago University Press,1964），p.50）。”

正是由于柏拉图在任何一个对话中都没有直接说话，所以，他实际

* [美]罗森，《诗与哲学之争》，张辉译，华夏出版社，2003 年。

上通过这种婉曲的文体，使自己真正的观点免于完全暴露在大众面前。借此，他似乎为自己寻找到了一个避开与城邦正面冲突、避免授人与柄的“技艺”。这不是无端的臆测，不信去看《理想国》卷三中他借苏格拉底之口对不同叙述方式的探究（《理想国》，392c1－394c6）。从中我们至少可以知道，柏拉图对戏剧形式的选择绝不是偶然而随意的轻率之举。

柏拉图不仅自己隐在了戏剧的幕后，而且他所选择的主要发言者（特别是苏格拉底）的真实观点也在很大程度上具有隐蔽性。很明显的倒是，柏拉图没有借普罗泰戈拉、卡利克勒（Callicles）、美诺、希比亚和色拉叙马霍等人之口代他说话，而是更多地通过苏格拉底、埃里亚陌生人、蒂迈欧以及雅典陌生人等表达了他的疑问和思考。这恐怕很难说仅仅是一个巧合。按照施特劳斯的解释，至少借苏格拉底之口说话，具有非同寻常的意义。因为，作为一个自称知道自己无知的人，又作为一个试图始终对一切问题刨根问底的哲人，苏格拉底这个角色带有很强的反讽（irony）意味。而苏格拉底的反讽，从另一个意义上增强了柏拉图对话的戏剧性。

换句话说，**柏拉图不仅自己没有出场说话，他所选择的最主要的戏剧主人公——他的老师苏格拉底——也没有完全将自己和盘托出。甚至可以认为，他们都戴上了一个看不见的面具。**如果说柏拉图在这里至少双重地伪装（dissimulate）了自己（即借他人之口，并且借具有反讽意义的他人之口表达观点）的话，那么，苏格拉底这个角色的一言一行则毫无疑问使这种伪装更加变幻莫测、难以捉摸。

根据色诺芬的回忆，苏格拉底的对话艺术举其荦荦大者共有两端。其一，当别人与他观点相反并发生争论时，他往往回到争论的源头，提出一连串“什么是（What is……）”的问题，对讨论的主题进行追问，并一步一步地给予回答；其二，当他自己提出一个问题，并与一个被动的听者进行交谈时，他则从人们一般所接受的观点出发，以达到一种超乎寻常的一致。而这后一种谈话的艺术，荷马是将之归于奥德赛的，奥德赛因此而有了“安全的言说者（a safe speaker）”这个称谓。如果色诺

芬的概括大致不错，我们就可以看出，无论是从承认自己的无知出发，还是从常识出发，柏拉图笔下的苏格拉底都对成见、对人们习以为常的"真理"进行了巧妙的质疑。只不过，由于他采用了戏剧性的表达方式，所以，我们只有做一个十二分认真仔细的读者才可能了解其中的奥妙、了解苏格拉底-柏拉图的真实动机和思想。

幸运的是，**作为戏剧，而不是直陈观点的论文，柏拉图对话也的确为我们留下了许多不该忽视的细节、暗示、特定场景乃至神话传说等等重要故事线索。这也许可以视为柏拉图对话录戏剧特征的另一个重要侧面。**对此，施特劳斯有独到的看法。他对戏剧的理解，似乎主要是基于作者是否真正以自己的面目出场。他说："如果作者仅仅作为他的某个角色说话，也就是说如果他'省略'了'角色言语之间'的'甲说、乙答'之类东西，他就将作者自己完全隐藏了起来，而他的作品，也就是戏剧。很显然，即使一个作家并没有'省略言语之间的东西'，而是将叙述权委托给了某个角色，作者也完全隐藏了自身。就柏拉图的苏格拉底而言，我们必须说，在其对话中他完全隐藏了自己。这并不意味着，柏拉图隐藏了自己的名字，众所周知，柏拉图就是柏拉图对话录的作者；而是说，柏拉图隐藏了自己的观点。我们可以得出进一步的结论：*柏拉图对话是戏剧，散文体戏剧。那么，它们也就必须被以戏剧的方式去阅读*（《城邦与人》，pp.58-9）。"

以戏剧的方式去阅读，而不是将角色（观点）与作者（观点）简单等同起来，看似"文学常识"，却为我们发现柏拉图对话的深层意蕴打开了一个重要通道。既然是"看"戏剧，我们要关心的就不仅仅是角色的言语（speeches）本身，而要（用施特劳斯的话来说）同时关注"实事（deeds）"。甚至，首要的是关注实事。

这些实事又是什么呢？无非就是人们通常所说的*戏剧要素*。"首先是每个对话中的场景（setting）与行动(action)，即，苏格拉底是与什么样的人说话？其年龄、性格、能力、社会地位、外表如何？某个对话行为是在什么时间、什么地点发生的？苏格拉底实现了他的意愿了吗？行为

是自愿还是强迫的（《城邦与人》，p.59）？”等等。

尼采说过，深刻的思想是喜欢带面具的。施特劳斯学派的努力，无疑为我们重新认识柏拉图对话的意义提供了一个独特视角。正是受到这样的触动，我们读书小组的几位友人以一种全新的体验读完了一遍《会饮》，并找来施特劳斯学派几乎所有关于柏拉图对话录的翻译和评注如饥似渴地读了下去。我豁然开朗——原来所谓《会饮》不是哲学论文而是戏剧这个说法，并非什么高深的理论，而是在努力准确恢复柏拉图对话录的本来面目。我们分明发现，面具后边的柏拉图更加真实、具体，也更容易接近了。当我们透过那些戏剧性的情节进入柏拉图对话时，我们深切感到，数千年前的希腊圣哲距离现代的我们并不遥远。如果说，亚里士多德以《诗学》、《伦理学》、《政治学》等进行理性表达并完成他的公民教育计划，而荷马和修昔底德分别以史诗与历史叙事陈述各自的政治与哲学主张的话，那么，柏拉图的对话或戏剧则呈现了对人的思想、行动乃至灵魂另一种深挚的关切和多侧面拷问。

二、剧名·场景·叙述方式

细心的读者会发现，小枫先生这个新译本的名称是**《会饮》**，而非习惯上的**《会饮篇》**。这一字之易虽然似乎细微，却也正是恢复柏拉图对话录戏剧特征一系列努力的有机组成部分。事实上，在此之前，杨绛先生翻译的《斐多》（辽宁教育出版社，2000 年）就已经去掉了多少具有哲学论文色彩、使人想起《劝学篇》《五行篇》之类“论说文”的那个“篇”字。

仔细说来，《会饮》作为戏剧剧名，其实也不妨视为“实事”之一种。从整个 35 篇柏拉图对话录来看，《会饮》这个名称就更可圈可点，它的独特性尤其不容忽视。

熟悉柏拉图对话的人都知道，柏拉图对话录的篇名主要采用参加对话者的人名，计有 25 篇之多（比如《泰阿泰德》、《斐德若》、《高尔吉亚》、

《普罗泰戈拉》等等)；其次则以讨论的主题来命名，共有7篇（如《理想国》或《国家》、《礼法》、《智者派》、《政治家》、《申辩》等）。此外还有3篇，其中一篇的题目指明了对话的参加者（即《竞争者》），一篇则以其在整个对话录中的位置而得名（即《礼法续篇（Epinomis)》或译《伊庇诺米》），而最特殊的则是我们要讨论的《会饮》。

《会饮》的特殊之处在于，它是惟一的一篇以场合（occasion）来命名的对话。当然，这并不是说其他对话中没有设定具体的场合。比如，《理想国》就是在玻勒玛霍斯家进行的（正是在那里，苏格拉底被迫参加关于正义问题的讨论）；《斐德若》是在雅典城外进行的（整个柏拉图对话只有这一次发生在城邦之外），而《普罗泰戈拉》则与《会饮》有差不多的氛围，甚至参加的人也有重合之处。但即便如此，我们也不能忽视《会饮》场景设定中那些微妙的细节。

首先，尽管篇名是《会饮》，但是，整个对话却都是在清醒中进行的。所有的人，甚至借酒冲进来的阿尔喀比亚德（222c）都是冷静的，并且一致同意喝酒并不是本次雅集的主题（"这次会饮不往醉里喝，喝多少随意（176e）" ）。而这样做也不是没有原因的，因为前一天晚上，大多数人为庆祝阿伽通获得悲剧奖，在三万人聚会后已经喝得烂醉。但无论如何，会饮而不喝酒，还是不免有些蹊跷。而为了削弱饮酒的氛围，我们看到，东道主阿伽通甚至取消了惯常所可能有的音乐表演，比如歌女助兴等等（176e）。这是在有意加强这则对话的非同寻常之处吗？

其次，虽然这次宴饮与三万人大会相比，不过是个小范围的私人聚会，到会的也都是一些熟人，但是，它却并不是一次平常的"兰亭集"。因为，对话一开始柏拉图就交代得很清楚，几乎整个雅典都对这个晚上的谈话非常感兴趣——若十年后（ 公元前404年?），人们的兴趣甚至依然不减，打听者更是有增无已（172a-173d）。相比而言，说他完全冲淡了人们对那三万人大会的印象，似乎也不为过。而更重要的是，这个私人聚会的末尾，来了一位政治家。他就是伯里克利的侄子：阿尔喀比亚德。

请注意，这位政治家是不请自来，“突然”闯入的（212c-4）。他的到来绝非偶然。如果《会饮》中的故事大约发生在公元前416年前后（？），即雅典最辉煌时期的话，那么，这也正好是阿尔喀比亚德领导的西西里远征（Sicilian Expectation）即将开始的时间。远征失败了，这与雅典人对阿尔喀比亚德的不信任有关。而雅典之所以不信任阿尔喀比亚德，则是据说是认为他在一夜之间毁坏了雅典城内所有的 Hermae 神像。人们传言，这一切都是受了苏格拉底的教唆。情况究竟如何呢？《会饮》似乎是另一则《苏格拉底的申辩》，柏拉图用隐晦的方式试图再次为他的老师洗雪不白之冤（特别参看217b以下）。

这就使我们自然联想到《会饮》的第三个重要设定：即这部戏剧意味深长的时间安排。对此，伯纳德特以为，要与《斐多》联系起来看。他说：“《斐多》讲述了苏格拉底一息尚存的最后几个小时，从清晨到黄昏，临终时间仍惦记着该向医药神阿斯克勒普（Asclepius）祭献一只公鸡；《会饮》则描绘了一场从晚上延续到天亮公鸡叫的宴会，苏格拉底待两位诗人——阿伽通和阿里斯托芬入睡后，才去忙自己的事情；两部对话正好占了一整天的时间。在监狱中，苏格拉底把哲学看成践行生死之举（the practice of dying and being dead）；在阿伽通家里，苏格拉底却把哲学等同于爱欲（eros）。要是这两个解释都像它们置身其中的短暂场景那样，各向一端倾斜，就可以从这两篇对话理解整全的哲学。践行生死之举既是分离肉体和灵魂，从对话的意义上说，就是分离论点与前提；爱欲理应把肉体和灵魂融合起来，从对话的意义上说，就是使论点与前提相融合。”那么，柏拉图真的是在暗示我们：对于整全的理解，正像对黑夜和白天、死亡与爱欲的理解一样是不可真正分离的吗？许多“实事”已经使我们有理由知道，柏拉图几乎从来没有轻率选择任何表面与细节；那么，我们至少应该相信，《会饮》的时间设定也不仅仅是一个可有可无的巧合。

事实上，我们不得不在惊异之后承认，柏拉图为他的戏剧做了大大超出我们想象的构思和谋划。而与上述时间安排联系最紧密的，则是叙

述方式。

如上所说，《会饮》记录的其实是一个经过了至少10多年口头流传的故事。叙述方式大致如下：阿波洛多罗斯先对格劳孔、后对另一个朋友讲述有关苏格拉底参加阿伽通举办的庆宴的事情，但作为讲述人他当时并不在场，而是从阿里斯托得莫斯那里听来的（172a-174a2）。不过，阿里斯托得莫斯虽然在场，会饮当晚却好像几乎一言未发。

柏拉图如此安排，显然并不只是要表现人们对“会饮之夜”超乎寻常的关心。至多，那也只是问题的一个侧面。联系前面施特劳斯对柏拉图戏剧的解释，我们甚至会认为，《会饮》在表达上比其他任何对话都更加隐晦、更加间接。这简直可以说是一个神妙的、环环相接的链条：柏拉图本来就是在“借口”说话，而偏偏这个被借口说话的人又不是说了自己的所见所闻，而是在代人转述。而转述的又是什么呢？其中又隔了一层，不是转述转述者的话，而是转述转述者转述的别人的话（注意：这种转述应不同的人的要求还重复了两遍）。真是峰回路转，蜿蜒曲折。

不过却还没有完。在这样曲折的叙述中，还有至少另外两个更加间接的叙述。一个是苏格拉底转述第俄提玛的话，另一个是阿尔喀比亚德转述苏格拉底的话。特别是苏格拉底的转述，更加令人回味。

由于对第俄提玛的转述，至少提示我们注意三个问题。其一，由于她是一个女人，是整个《会饮》中惟一“缺席地在场”的女性（也是柏拉图整个对话中极少出现的女人），所以，她的出现，也许可以使我们联想到，所有前面发言者（斐德若、泡赛尼阿斯、厄里克希马库斯、阿里斯托芬、阿伽通）的发言都是“单声道”的，而不是辩证的（dialectic）的。甚至可以说，尽管他们说了很多男男女女的事情，却实际上还是“单性的言说”（*monosexual speech*——原谅我生造一个词）；其二，如果仅仅看到第俄提玛是个女人还不够。重要的是，这个女人是通过苏格拉底之口来说话的。也就是说，她和苏格拉底之间具有复杂的交互关系：a，表面看来，第俄提玛的话要通过苏格拉底之口得以呈现（这可能会给女权主义一个借口，认为女人被剥夺了说话的权利；但认真读过《会饮》

的人都知道，这显然是一种谣言：苏格拉底在这里看起来只是一个代言人）；b，不过，也正是这个代言人身份，使柏拉图的苏格拉底具有了双重面具：一方面，他是一个在场者，另一方面他却也是一个在场的"缺席者"；不仅如此，苏格拉底由于代替第俄提玛说话，还使他的发言也具有了双重性：既是阴性的、又是阳性的。用中国话来说，是以至柔克至刚——也就是说苏格拉底这里发出的是"立体声"，在一个女里女气的男人（womanly man）（阿伽通）后面我们听到了一个**男子气的女性**（masculine woman）的声音所说的"双性的言说（*bisexual speech*）"。其三，这种双重性使我们想到另外一个问题：曼提尼亚的第俄提玛（Diotima of Mantineia）(201d)，不仅是一个女人，这个女人也不仅现在通过一个男性来说话，而且她还是一个预言者，一个精灵（daemon）(202e)：也就是说，她是可以在神人之间传话的人（202e-203a）。但是，与整个对话中的所有传话人不同，她说出的并不简单就是人的事情，也不简单就是神的事情，而是一种混合物（mixture），综合了**男人和女人**的问题，更加综合了**人和神**的问题。这因而是一种"超性的言说（*super-sexual speech*）"。

三、人物与位置关系

就是在这样的场景、时间和叙述框架下，苏格拉底屡次出场。一方面，他是一个被许多人传说的对象；另一方面，据阿波罗多洛斯说，他又似乎是这些"传说"的证人，至少部分地证实了阿里斯托得莫斯的复述（173b-4）。

不过，与平常日子里那个不衫不履、"从来不穿鞋"（《斐德若》，229a3-4），而又"昂首阔步，斜目四顾"（221b-3）的苏格拉底不一样，这一次参加会饮，他不仅沐浴更衣，甚至特地换了一双别致的鞋。这到底是在有意"伪装"自己，还是如他自己所声称的那样"去一个美男子那里，就得打扮得美点"（174a6）呢？或者还有其他的象征意味？我们

一时不得而知。

其实，行头的改变，并不可能从根本上改变苏格拉底。这不仅表现在他故意不参加群众性庆祝会（174a3），并使阿里斯托得莫斯成为不速之客（174b1）那些傲慢的事情上；而且更主要的是，即使在这样的场合他依然保持了自己的本性：绝不放弃独立思考。所以，半路上他让阿里斯托得莫斯先去阿伽通家，自己却落在后边陷入了沉思之中。而这正是他的习惯。他总是“喜欢一个人跑开一会儿，直呆呆地站在随便哪个地方（175b）。”甚至在战争时期也是如此。后文中阿尔喀比亚德讲述的一个故事就是证明：“有一天大清早，他就在想个什么问题，站在一个地方出神地想，没有想出什么名堂来，就丝文不动地一直站在那儿想。就这样到了正午，人们发现他还在那儿，都惊奇地一个传一个地说：苏格拉底从天亮就一动不动站在那儿想什么。到了傍晚，人们吃过晚饭，有几个伊俄尼亚人干脆搬出铺席——当时正是夏天，睡在露天，同时望着他，看他是否会在那儿站个通宵。直到天亮，太阳升起来，他果然还站在那里；他向太阳做了祷告，才走开(220c4-220d2)”。

当然，这一次他没有独自思索那么久。比其往常来，他甚至还早到了一些。他到的时候，客人们的饭刚好吃了一半（175c4）。于是，阿伽通喊他坐到自己的身边。

苏格拉底一到，预定的人数就算齐了。按照布鲁姆的说法，当晚参加对话的人几乎可以说是那个时代整个希腊所能提供的最整齐的阵容（参见附录一）。这些人来自不同阵营或职业，又都无疑是各自所属社会共同体中的凤毛麟角。

我们这里不妨关心一下这些人物的座次即位置关系，以及这种位置关系所发生的耐人寻味的变化。

有人曾提供了一张座位表（参见 W.H.D. Rouse，Great Dialogue Of Plato, New York, 1956，p.73）可以参看（《弗尔巴赫的<会饮>图》对此亦有论列 ）。谈话一开始，有名有姓的参加者从左到右依次为：1.斐德若

（Phaedrus），整个谈话的发起人（the father of logos），一个修辞爱好者；2.泡赛尼阿斯(Pausanias)，反对按自然讨论爱欲，主张遵循习惯，很可能是智术之师（sophist）的一员；3.阿里斯托芬(Aristophanes)，著名戏剧家，同时也是指控苏格拉底的重要证据来源；4.厄里克希马库斯(Erixymachus)，医生，也许可以视为各种“专家型人才”的代表；5.阿里斯托得莫斯(Aristodemus)，本次对话的转述者，一个与苏格拉底形似的人（173b：小矮个，经常打赤脚……热恋苏格拉底的情人），不请自到的“客人”；6.阿伽通(Agathon)，悲剧家，才获得全场大奖的“名人”；7.苏格拉底(Socrates)，拥有不少崇拜者，同时也将被雅典指控具有两大罪状：渎神并毒害青年。这其间当然还有一些人也发表了意见，但柏拉图告诉我们，转述者忽视了那些也许本来就无关痛痒的话：他“记不大得了”（180c1-2）。

因此，这个座位表，看来是有选择记忆的结果。而更值得重视的是，对这个座位次序，柏拉图作了发人深省的“舞台调度”。透过这种调度，人物关系乃至会饮的主题得到了更加丰富的呈现。

细心的读者会发现，尽管这七个人中间有几组比较复杂的同性爱关系，但是，这个最初的位置关系，却并不完全是根据人物之间的亲密程度或是否爱者（lover）与被爱者(the beloved)来排列的。粗看起来，这种位置关系甚至不无偶然性。不过，请不要忘记，座位顺序其实也是发言顺序。尽管我们听到苏格拉底说“躺在前面的要是讲得漂亮、讲得头头是道，我们就算值了（177e3-4）”，可事实上，越在后边讲难度就越大，却是不言自明的事实，一个公开的秘密。而苏格拉底恰恰就排在所有人的末尾。这是因为他独自思考了很长时间并因此而迟到造成的吗？是，又不全是。我们记得，苏格拉底的位置其实是由东道主阿伽通决定的，是他将苏格拉底拉到自己身边，并因此让我们听到了苏格拉底当天晚上与这位“大众情人”的第一次斗嘴。这就是说，即使其他所有的人的位置是多多少少出于偶然的选择，苏格拉底的则肯定不是，至少不全是。

谈话之中，也有一个很小的插曲，使发言顺序发生了改变：由于阿里斯托芬打嗝，不得不把排在他后边的厄里克希马库斯提前。但是整个说来，人们还是基本遵照一致同意的规矩——按照民主的方式——来自由发表自己的意见，并展开争论和辩驳的。

是阿尔喀比亚德（Alcibiades）的出现，才在很大程度上改变了原先的位置关系。正是这位政治家试图躺在阿伽通和苏格拉底之间，把他们俩强行分开。柏拉图用非常生动的笔墨记录了三个人来回移动的位置与彼此之间的诘问、较量乃至争斗。先是苏格拉底一眼识破了阿尔喀比亚德的意图。他一针见血地说对贸然闯入的政治家说："我看你清醒得很，阿尔喀比亚德……你只不过想离间我和阿伽通，因为你认为，我只可以爱你，别人哪个都不行；阿伽通也只能接受你的爱，其他任何人的都不行。可惜你没有糊弄住我，你演的这些萨图尔戏和西勒诺斯戏让人一眼就明白（222c2-222d1-3）。"接着，阿伽通猛然醒悟为了不让自己的情敌得逞，他立刻走过去，躺到了苏格拉底旁边（222e1-2）。

苏格拉底对此倒很满意。可是，阿尔喀比亚德却气得大声嚷了起来："哎哟，宙斯哟！……这家伙又整我！他倒想得好，在哪儿都得占我先手。你这神奇透顶的家伙，要是别样不成，至少得让阿伽通躺我俩中间（222e5-6）！"说着，他已经迫不及待地插到那两个人的中间。

苏格拉底这回没有用强，而是想起了会饮中大家所一致遵循的规矩。为了避免无谓的纷争，他说："不行，那怎么可能，你刚颂扬了我，现在该轮到我颂扬躺我右边的那位。要是阿伽通挨你右边躺，我还没有颂扬他，他岂不是又得颂扬我？让他躺过来吧，你这不守规矩的家伙，别妒忌这位少男得到我颂扬，我实在太想要赞颂他了（222e6-223a1）。"苏格拉底的话使阿伽通很得意——让苏格拉底颂扬自己，岂不是他求之不得的大好事？而阿尔喀比亚德见此情形却几乎恼羞成怒了，大骂道："瞧瞧，他要这美少男躺他身边，借口找得多妙，听起来多像回事儿（223a5-6）！"

但阿伽通可不理会这一切，他爬起身，急于想挪到苏格拉底身边躺下。可是没想到，突然间，一大群醉醺醺的夜游神出现在门口。这群人一涌而进，在大家中间躺下来。“整个厅闹哄哄的，秩序全乱了，个个互相逼酒，不再守任何规矩，猛喝一气（223b1—2）”。

于是，这个古希腊的“争座位的故事”，就这样无奈地收场了。以后所发生的一切，阿里斯托得莫斯由于“睡得很死”，全然不知就里。一觉醒来才发现，所有的人（包括那个嚷着一定要坐在苏格拉底边上的阿尔喀比亚德）都离开了，只有“既算酒量大的，也算酒量小的（176c2-3）”苏格拉底还在和两个诗人即阿伽通、阿里斯托芬从左到右轮着喝。最后，两个诗人听完苏格拉底关于“同一个人可以兼长喜剧和悲剧，在行的悲剧诗人也会是喜剧诗人”那一番话，也困得不行，先后进入了梦乡。只有苏格拉底洗了澡，又整整待了一天，到傍晚才回家休息。

尾声虽短，却意味深长。苏格拉底—阿尔喀比亚德—阿伽通之间来回变换的位置（注意是后二者在变，苏格拉底并没有移动），似乎不仅仅是一种情爱游戏，也不单纯是在告诉我们苏格拉底与所谓教唆阿尔喀比亚德的谣言并没有什么干系；而整个故事结尾处，阿伽通—阿里斯托芬—苏格拉底成为最后离开的三个人，也不应该仅仅理解为是酒量在起作用，或者甚至完全是巧合。柏拉图的所提供的戏剧人物的变动图，至少提示我们思考两个问题。**其一，苏格拉底与政治家和诗人之间的位置关系；第二，苏格拉底与喜剧诗人和悲剧诗人之间的位置关系。**

就第一个问题来看，苏格拉底不是诗人也不是政治家，但是他很可能在他们之间有一个位置。是一个什么位置呢？显然，他离政治家更远，政治家希望他喜欢自己，或者说他假装喜欢政治家，其实最终都是一种“谎言”。他不会接受阿尔喀比亚德的垂青，相反，阿尔喀比亚德也不是他的“情人”。这就涉及到第二个问题，也就是说，他很有可能更接近于诗人——可是，究竟是阿里斯托芬还是阿伽通呢？

从表面上看，接近悲剧诗人的可能性更大。至少，他们清醒地待在

一起的时间更长些。但是，苏格拉底又特别提醒人们注意：在行的悲剧诗人也会是喜剧诗人。这是不是意味着，在城邦中哲学或哲学家具有双重性：喜剧的一面和悲剧的一面？

就其喜剧性而言，像苏格拉底这样的人，在群众眼里恐怕永远只能是阿里斯托芬《云》里面那个高蹈的、不食人间烟火的“智者”。他不了解人间事务，因而也不知道真正的哲学生活不仅需要爱欲、需要检验生活的能力，也更加需要一种特殊的智慧：政治智慧。为了保护哲学生活本身，既要对城邦统治的可笑成分了然于心，又同时要能够承受来自多数人的误解、嘲笑和攻讦。一旦说出了群众和城邦不愿意承认的真实或真理，就要充分做好成为异己甚至“小丑”的准备。而就其悲剧性而言，饮鸩自杀的苏格拉底的命运实际上就是所有彻底地爱智慧者的宿命。一方面，他们要从飘渺的云端下降，像进行“第二次航行”（the second sailing）的苏格拉底那样，关心芸芸众生的生存，关心那些卑微而懵懂的铁匠、制鞋匠、领航员乃至终生以诵诗为业的普通人的生活，并对他们的生活意义以及生活标准进行质疑；另一方面，又要敢于面对来自城邦的控告，来自法律和习俗的迫害，以致牺牲宝贵的生命。

不知道哲学人生的这种双重性，就不能像苏格拉底一样保持清醒地生存，不能在自身中拥有整全，也不能在所有人都离开的情况下，依然可以一如既往地像平常那样安静地生活（关于苏格拉底的平常生活，请参看 223d,217b6,218b6-7,220b5,223a6 等等）。

也许这也可以解释为什么柏拉图在许多地方（特别是《理想国》卷十）谴责诗，并攻击诗人的创造是模仿真实的影子，却在《会饮》的尾声让诗人成为苏格拉底最后的陪伴者的原因。而柏拉图的所有著作，尽管被认为是“哲学”，却采取了戏剧或诗的形式。把柏拉图著作当成戏剧来读，不仅不是时下人们所欣赏的、别出心裁的“创造性背叛（creative treason）”或“不同的理解（Andersverstehen）”，而恰恰是一种对柏拉图本身的回归。从柏拉图对话的戏剧特征出发去理解柏拉图，既是文本自

身构成的要求，也更是进入柏拉图丰富而多元话语系统的前提。既然生活本身不可以一言以蔽之，那么，柏拉图用戏剧而不是用论文来表达自身，也就正是为了更全面、更活生生地呈现问题并提出问题，让大部分人仅仅满足表层生动的故事，让细心而智慧的读者既领悟其中的“微言”也不忽视其“大义”。

罗森在他的《柏拉图的<会饮>》（Stanley Rosen, Plato's Symposium, New Haven: Yale University, 1968,1987）中曾说：“对话就是将某个问题与一系列问题组成为一个整体，它对我们而言、对所讨论的问题而言，提问多于讲述。从这个意义上说，柏拉图对话可以和伟大的诗篇或一系列丰富的数学公理相媲美。任何对诗篇或公理的解释都不能等同于其所包含或暗示的东西。”如果这个判断不错，那么，不厌其烦地回到《会饮》文本，而不是仅仅停留于某些已有的结论，甚至满足于对故事浅尝辄止的浏览，也许是我写作这则短文的最大愿望。

对于戏剧而言，说出的永远少于没有说出的，可见的（visibility）永远少于不可见(invisibility)的。那将是一个更大、更具挑战性的问题？

好在小枫先生这个直接从希腊文翻译而来，并参以大量详尽注释的译本，已经为我们在汉语语境中返回文本、进入问题提供了方便之门；所附录的两则疏解以及一则精彩的评论，也多少对我们理解这部难之又难的柏拉图戏剧有所借鉴。我想，这种以翻译和注释方式来完成的“细读”，不仅标志着一种良好的读书风气，因而是对时下浮躁虚无的精神氛围的有力回击；而且，重回柏拉图，本身就是对“人人都是哲学家”，“哲学死了”等等现代或后现代寓言的巨大讽刺。

这个译本的初稿，蒙译者的慨然允诺，曾作为教材在北大使用过一学期，受到广泛好评。有些同学因此而去选修了希腊文，并对许多现代定见产生了深刻怀疑。有理由相信，那仅仅是一个开始。

2003年8月三稿于北京菊儿胡同五号

译者弁言

即便从古典语文学的角度看，柏拉图的《会饮》谋篇精妙、文体隽永、意蕴深远，与此相当的惟有《斐多》和《斐德若》——“若要领略柏拉图对话文笔的优美，就得从《会饮》、《斐多》和《斐德若》中摘引许多篇幅，这三部是柏拉图作品中最美的”。[1]

美则美矣，韵则何耶？

我们已经习惯于将《会饮》和《斐德若》看作文艺理论或美学名著，把《斐多》和《克力同》看作伦理学名著，把《理想国》、《政治家》看作政治学名著。可是，希腊的古典时代并没有什么文艺理论或美学，柏拉图也没有按国朝学界所谓“二级学科”（伦理学专业、政治学专业）的学术规范来写作。要理解柏拉图，首先得摘下现代“学”科的眼镜，把其作品当作品来看待。

巴哈的钢琴作品既有比较复杂的组曲，也有短小的前奏曲。初学钢琴的人都晓得，巴哈有一首C大调前奏曲很有名（古诺后来改编成无词歌），听起来和弹起来都非常简单，但在钢琴大师Richter手下，这首作品呈现出极为深厚的底蕴。柏拉图的作品，有的篇幅巨大、结构复杂（《理想国》、《礼法》）如组曲，有的短小简洁（《苏格拉底的申辩》、《克力同》、《斐多》、《斐德若》、《伊安》）如前奏曲。前奏曲虽小，仍然可以变化多端、意蕴深远。

《会饮》有如一阕前奏曲，围绕“颂扬爱若斯”多重变奏，呈现出爱欲的多样性：小文人天真童稚地娓述爱若斯的神性，知识分子先澄清语言用法然后启蒙，技术专业人士在传统与现代的紧张中语重心长地教导情爱

[1] Hans Poeschel, *Die Griechische Sprache: Geschichte und Einführung*（《古希腊语：历史与入门》），München 1953，页245。

“专业”知识，喜剧诗人深有城府地拿人性插科打诨以透显自然人性的悲凉，悲剧诗人毫无自知之明地高亢热烈而显得喜剧兮兮——在一派民主的爱欲气氛中，柏拉图笔下的哲人如履薄冰、如临深渊，先退避三舍，然后假女巫金口木舌展现高山俊美；可是，“高处不胜寒”——“神女应无恙，当惊世界殊”？突然有生性“言伪而辩、行僻而坚”（王安石语）的民主派政客捣乱爱欲的自由秩序，来了一段别有用心的爱颂……

悉心品读《会饮》，对于我们这些初习古典学问的人是很好的教养修炼，在演绎高手（比如施特劳斯）那里，亦能呈现出丰厚的底蕴。[2] 演释巴哈作品的琴家数不胜数，人们毕竟还是能听出演绎的高下——解释柏拉图作品亦然。

现有《会饮》中译本是朱光潜先生在上个世纪六十年代翻译出版的。朱先生辛勤翻译了好些西学名著，文笔练达，令后学感念——笔者出于私心一直觉得，要是他再多译些就好了。[3]这个译本如今已经不能满足悉心阅读的需要——没有希腊原文页码索引（通常的编码）、注释欠精详，当然是

[2] 1957年，施特劳斯讲授的《会饮》研读课，未料成了具有重大思想史意义的事件。《会饮》看起来是在谈情说爱，施特劳斯却读出柏拉图式政治哲学的要义。施特劳斯的几个著名学生后来都曾致力疏解《会饮》——最早是罗森，然后有布鲁姆、伯纳德特。施特劳斯的讲课稿经伯纳德特整理，2001年出版：Leo Strauss，*On Plato's Symposium*，Uni. of Chicago Press。

Léon Robin 的 *La théorie platonienne de l'Amour*（《情爱的柏拉图论》，Paris 1908/1964 重印）开研究柏拉图的爱若斯说之现代篇；以专著的篇幅逐段疏解《会饮》，且从哲学上读出其深远意味者，施特劳斯之前，当推 Gerhard Krüger 的 *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*（《洞见与热情：柏拉图思想的本质》，Frankfurt/Main 1939/1992 第6版）——Krüger 将《会饮》提到理解柏拉图式哲学（乃至哲学本身）的关键位置，施特劳斯将《会饮》提到理解柏拉图式政治哲学乃至政治哲学本身的关键位置。

[3] 笔者从好几位业内人士那里听说，朱先生的译作出错不少——我相信这是真的，因为他的劳作不少：He who makes no mistakes makes nothing。翻译经典作品，一点错没有恐怕很难。重要的是翻译态度，至少，朱先生翻译时非常认真，尽可能多找来几个译本对照。

由于历史条件的限制。[4]在新的学术环境下，我等后学应该要求自己在前辈的基础上做得稍微更好些。

这里提供的《会饮》译稿，既非直接译自希腊原文，也非从某个西文译本转译，而是尝试注经式译法——依据当今古典语文学家的几种笺注本、参考多种西文译注本并对照希腊原文来翻译的本子。笔者认为，除非译者本人就是西学的古典语文学家，否则，即便学过古希腊文十年八年，也不大可能有把握"直接"从希腊文原本翻译柏拉图——学过十年八年古汉语的学人不少，并非个个能翻译《庄子》或《论语》；即便阅读先秦作品，我们也得借助古典文献学家的注疏。

西方的古典语文学（我国的传统学问称"小学"，如今叫做古典文献学）不是语言学，绝非掌握语法和单词那么简单，至少得熟读从荷马到西塞罗、维吉尔的古典希腊-拉丁经典作品的原文。施莱尔马赫从小就学过古希腊文，他自己动手翻译柏拉图作品时，仍然求助于古典语文学家（有三位古典语文学家参予了他的翻译）。凭靠古典语文学家的笺注，再借助出自古典语文学家的译本，我们兴许可能接近柏拉图的古希腊原文作品。

与西方的古典作品不同，中国的古典作品本来没有"翻译"成现代语文这样的问题，但这不意味着中国的古典作品不需要翻译。经书的历代注疏就是翻译——廖平所谓"竖译"。如今仍然层出不穷的《诗经》、《楚辞》、《论语》、《庄子》新译本，讲究的明显是注疏功夫。西方学界对古典作品的翻译，同样基于竖译。我们翻译西方的古典作品，便得横译加竖译。横译相对容易，竖译则难乎其难；如果不事先对柏拉图作品的西人注疏有一番了解，[5] 横译就难有把握——所谓"直接译自古希腊文"，如果不是用横

---

[4] 上大学前一年，笔者在一家旧书店捡得《柏拉图文艺对话录》，读了多年，也没有读出什么名堂。除了美学专业的误导，读来收获不大的原因还在于，学界一直没有柏拉图作品的注疏（无论翻译还是撰述）。西方学界对《会饮》的解释历来不少，W.K.C. Guthrie 编的六卷本 *A history of Greek philosophy*（Cambridge 1962－1981）中有一份长达三十页的研究文献目录（至 1973 年中期）；要是学界早就有柏拉图作品的注疏一类，就好了。

[5] 在笔者看来，西典的汉译最好与注疏的翻译并行，光溜溜地翻译经典，无论就原

译冒充竖译，恐怕就是说起来骇人的。

柏拉图作品的希腊原文版本，以牛津版的 Ioannes Burnet 校勘本（成于二十世纪初）和由法国 Association Guillaume Budé 主持的若班（Léon Robin）校勘本（成于二十世纪六十年代）最具权威件。[6] 若班本晚成，采“保守的”校勘原则，业界人士公认为迄今最精审的校勘文本（划分自然段落比 Burnet 本略多），但尚未得到广泛采用——希-德对照“柏拉图全集研究版”成于九十年代，便采用若班校勘本，虽然施莱尔马赫译本好些地方并不与此相符。不过，Burnet 编本并没有因为若班校勘本问世而身价大跌，迄今的柏拉图作品的翻译和注疏，依据的大多仍是这个本子。[7]

柏拉图作品的西文译本一直在不断更新——《会饮》译品之多，恐怕

文的理解还是译文的阅读效果来说，都很难说有把握。过去，我国的西典翻译不涉及注疏，学术条件差是原因之一，翻译观念也有问题——不重视注疏。拿歌德的《浮士德》来说，中译本一个接着一个，最好的也仅有简注，有的连简注也没有——德文的《浮士德》标准版本则是两卷并行，第二卷为注疏，篇幅与正文差不了多少。如果不是连这些注疏一起翻译，再有多少译本恐怕对理解也没有太大帮助。就笔者所见，经典翻译的注疏做得较好的是但丁《神曲》的两个晚近译本。如果先翻译文本后摘注释，恐怕就搞反了。从二十世纪初到三十年代，已经有好些柏拉图作品的英文笺注本问世，我们没有留心而已——R.G. Bary 的《会饮》笺注（*The Symposium of Plato*，with introduction，critical notes and commentary）1909 年问世（Cambridge），以后多次再版（笔者所见为 1932 年版）。

[6] 柏拉图作品希腊语原文的现代校勘编辑本，有德国 C.F. Hermann 编的 *Platonis opera omnia*，1856 年开始陆续出版（Leipzig，1921－1936 重印）；Burnet 依据十六世纪 Henricus Stephanus 编辑的三卷本全集（Paris1578）搞出的本子稍微晚成，但在业界最受重用（1899－1906 出版、1952－1954、1965 重印）；法国的古典语文学家校勘编订的本子早前则有 E. Chambry 主编的 Platon, *Oeuvres comletes*(1920－1956)。新的牛津版柏拉图作品希腊语原文校勘编辑本自九十年代后期陆续出版，尚未出全。

[7] 看来，布鲁姆的说法确有其事：广为流行的“勒布丛书”中的柏拉图作品希腊文本不为专业学界所用。参见布鲁姆，〈《理想国》英译本前言〉（林国华译），见萌萌编，《启示与理性：哲学问题：回归或转向？》，北京：中国社科版 2001。其实，不仅柏拉图作品如此，色诺芬、修昔底德以及悲、喜剧作品亦如此。“勒布丛书”受欢迎，可能因为是希英、拉英对照，用起来方便。

堪称之最。

《会饮》的第一个德文全译本 1793 年发表在席勒主编的文学杂志 *Thalia* 上，随后有 Johann Georg Schlosse r的单行本问世（1796）；[8] 在十九世纪，至少有八种译木先后问世。据 Arthut Hübscher 译本（1948，2002 重印第四版）统计，自 C. Ritter 译注本（1910 年）到 1947 年间，又有十一个译本：Hilderbrandt 译注本（1912 年初版）、Apelt 译注本（1923 年初版）、Franz Boll 译注本（1926）获得学界较多认可，经校订润色后重印至今；五十年代以来，则有 Olof Gigon 译本（1953）和 Rufener 译本。虽然坊间施莱尔马赫的译本仍然最流行——希-德对照柏拉图全集研究版采用了施氏的全部译本，但施氏译本并不一定最好。[9]仅笔者所见，晚近又有 Ute

---

[8]参见 Gerhard Kurz，*Der Roman als Symposion der Moderne*，见 Stefan Matuschek 编，*Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht: Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance，Romantik und Moderne*（《哲学对话在此转入了诗：柏拉图的“会饮”及其在文艺复兴、浪漫派和现代时期的影响》），Heidelberg 2002，页 64。按 Otto Apelt 的《会饮》译注本（Leibzig 1926）中的说法，第一个德译本是 1782 年出版的 Fr.A. Wolf 的考订、注释译本。

[9] 施莱尔马赫翻译柏拉图作品是受小施勒格尔（Friedrich Schlegel）促动，历时三十年（1798—1828），多次修改，生前仍未能完成全部对话的翻译（《蒂迈欧》、《克利提阿》、《礼法》和书信未译）。施莱尔马赫译本都带导言，后人结集为《论柏拉图哲学》。受小施勒格尔的解释学原则影响，施莱尔马赫的柏拉图解释将柏拉图变成了一个“浪漫派诗人”；此外，古典语文学教授尼采曾对自己的学生说，施莱尔马赫的柏拉图翻译过分拘泥于原文字词，不仅没有传达、而且败坏了柏拉图的文风。参见 Peter M. Steiner，《围绕施莱尔马赫的柏拉图的论争》，见 Freidrich Daniel Ernst Schleiermacher，*Über die Philosophie Platons*（《论柏拉图的哲学》），Hamburg1996，页 XXIII—XLIV。Rafael Ferber 以 *Platos Idee des Guten*（《柏拉图的善的观念》，Sankt Augustin 1989）一书一举成名，俨然当今德语学界的柏拉图研究权威，他批评施氏译本时，除沿引尼采的看法，还认为施氏译笔过于古奥，属十九世纪初期的德语，按今天的语言感觉来看多有别扭——研究古典学问的专业人士多不用施氏译本倒是事实。不过，施莱尔马赫理解柏拉图时最大的问题在于：受康德所谓“能比作者更好地理解作者”这一错误的现代解释原则毒害不浅。Ferber 在选编 *Platon*（《柏拉图作品选读》，Stuttgart 1998）时抱怨，柏拉图作品的德译其实仍然不成体统，需要重新来过（参见编者导言，页 64—65）。新的德译全集是 Mainz 古典语言学协会主持、Ernst Heitsch

Schmidt-Berge 译注本（1985）、Barbara Zehnpfennig 译注本（2000）——新的《柏拉图全集：翻译和注疏》中 Kurt Sier 执译的本子不久亦将问世。

若班带注释和长篇导言的法译本（Paris 1929 初版、1958 第六版）[10]长期享有盛誉，经校订后不断重印行市（笔者所见最近的重印本为 1998 年版）；晚近则有 Philippe Jaccottet/Monique Trédéyi 译注本（1979/1991）、Bernard Piettre 译注本（1983/2002）、Paul Vicaire 译注本（1991/、2003）、Janick Auberger/Georges Leroux 译注本（1998）、布列松（Luc Brisson）译注本（1998/2000/2001）等。布列松似有当年若班的风采，其柏拉图研究和翻译成就卓然，在国际柏拉图学界享有声誉，在笔者看来，他的《会饮》译注本[11]的注释和文献指引在详实和细致方面均胜过其他西文译本（导论长达六十多页）。

关于英译本，古典学术权威 Sir Kenneth Dover[12]在七十年代末评价说，Walter Hamilton 译本（1951）比即便经过 D.J. Allan 和 H.E. Dale 修订的 Benjamin Jowett 译本（1953）以及 Leob 丛书中的 W.R.M. Lamb 译本（1925）都要"有感觉和贴切"，也比 Michael Joyce 的译本[13]更贴近希腊原文。不过，

等主编的 *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*（《柏拉图全集：翻译和注疏》），九十年代陆续出版（Göttingen），尚未出齐，译品如何，尚有待学界检验——从现有的译注本来看，恐怕并不看好：主编 Heitsch 执译的《斐德若》，在疏解时竟然会略过"伊利索斯河畔"场景一段，直奔吕西阿斯的讲辞，几乎扔掉了开场场景的文学要素及其哲学意蕴。

[10] 朱光潜译本"根据 Léon Robin 参照 W.R.M. Lamb 和 Meunier 译"，从某些注释来看，很可能依据的是这个本子。

[11] Luc Brisson，*Platon: Le Banquet，Traduction ineédited，introduction et notes*（《柏拉图〈会饮〉今译今注》），Flammarion/Paris 1998、重订本（页码未变）2000/2001。

[12] Sir Kenneth J. Dover 以《阿里斯托芬的喜剧》（*Aristophanic Comedy*，Uni. of California Press 1972）、《柏拉图和亚里士多德时代的民众道德》（*Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Uni. of California 1974/1994）、《古希腊的同性恋》（*Greek homosexuality*，London 1978）等着饮誉学界；其早年考订柏拉图《会饮》写作年代的看法（*The Date of Plato's Symposium*，见 Phronesis 10（1965），页 2—20），迄今仍为古典语文学界的不移之说。

[13] 收入 John Warrington 编，*Plato: the Symposium and other dialogues*，London 1964。

八十年代以后就不能这么说了，因为，新的英译本接连不断——仅笔者所见，有 Seth Benardete 译本（1984）、Alexander Nehamas 与 Paul Woodruff 合作的译本（1989）、R.E. Allen 带详解和注释的译本（1991）、William S. Cobb 带简注的译本（New York 1993）、Robin Walterfield 带简注的译本（Oxford 1994）、C.J. Rowe 译注本（Warminster 1998）、Christophpher Gill 译注本（London 1999）……

本译稿以“剑桥希腊-拉丁古典丛书”（Cambridge Greek and Latin Classics）中 Sir Kenneth Dover 的 Plato， *Symposium*（《〈会饮〉笺注》，Cambridge Uni. Press 1980/2000 第 9 版，简称 D 本）、[14] Ute Schmidt-Berger 的 Platon，*Das Trinkgelage*（《会饮》今译、今注、今解，Insel Verlag 1985/2002 重印本，简称 U 本）、Reginald E. Allen，*The Dialogues of Plato, Volume II: Symposium*，*Translated with Comment*（《柏拉图对话作品卷二：〈会饮〉译注》，Yale Uni. Press 1991，简称 A 本）这三个注释和疏解较为精详且各有千秋的本子为底本，参照希-德对照“柏拉图全集研究版”（Platon, *Werke in acht Bänden Griechich und Deutsch*，Studienausgabe，2001）卷三中的施莱尔马赫译本（简称 S 本）、伯纳德特译本（简称 B 本）、[15]苏色米尔译本（简称 Su 本）[16]和朱光潜译本（简称 Z 本），亦吸纳了布列松译注本（简称 Brisson

[14] 《〈会饮〉笺注》与中国古书的现代注释本差不多，没有通翻，而是训诂——旁训、释典兼有义理分析；Dover 搞的这类笺注还有阿里斯托芬的剧作两部、修昔底德的《战争史》（五卷，1956－1981）。

[15] 1984 年初版，收入 Erich Segal 主编的 *The Dialogues of Plato*，Bantam Books，1986，页 231－286；依据 2001 年芝加哥大学重印本。

[16] Franz Susemihl（1826－1901）是十九世纪德国著名古典语文学家，考订柏拉图作品的真伪和编年成就斐然，享誉古典学界，且强烈反对施莱尔马赫对柏拉图作品的“意图”性划分，系编年派代表之一。德国学界大举翻译柏拉图，始于十九世纪初，译家辈出。Erich Loewenthal 精心编辑的著名“柏林版”柏拉图全集（含所有伪作），即精选十九世纪译家的译作而成（*Platon：Sämtliche Werke*，Berliner Ausgabe，1940－1945 年出版，至 1974 年印行七版，Heidelberg 1982 校勘重排本（三卷），笔者依据的是 2001 年重印本），其中，施莱尔马赫译作占七篇，Susemihl 译作占十九篇，可见其译作获得承认的程度。一百多年前的翻译，就理解原文来说，并不逊于今人

本）和 Hans Reynen，*Platon：Symposion－Kommentar*（《柏拉图“会饮”字义疏证》，Aschendorf /München 1986，简称 R 本）中的部分注释——各本注释详略不一、下注不一，本稿采用汇注编译方式，因此不特别注明版本，除非出现解释或文献上的歧义；[17]各段落及细节的研究文献，摘要录自 Brisson 本提供的材料（特别注明【研究文献】)；其他引用文献，随文出注——笔者加的注释均标明【译按】，以免鱼目混珠。

希腊原文本依据 Dover 编本——这个编本兼采前述两种权威校勘本（主要依靠 Burnet 本）并参考多种现存的古代抄本。不过，自然段落的划分没有依据这个本子。古代抄件没有自然段落的划分，近代早期的译本也没有；[18] Burnet 本和若班本划分自然段落都非常“保守”，基本上依据十六世纪 Henricus Stephan 编本的形式，《会饮》中主要人物的讲辞一贯而下，没有段落划分。有的西文译本（如 B 本）仍然依据这种段落划分——其实不便于细读，阅读起来很累，版式也不美观；有的西文译本按文意划分自然段落（如 S、A、U 本）——看起来明晰得多；本译稿的自然段落划分主要依据 A 本，个别地方依据 U 本。

柏拉图作品本来没有分章——遑论章题（《理想国》的分卷非柏拉图自己所为，而是古代的编辑家搞的)，但现在的西文译本大多分章节，并加章题，有的甚至搞得过于琐细——S 本就过细地划分小节。笔者主张划分章节，但不宜过于零碎——本稿的章节划分和小节题由笔者参考多种西文译本自行拟定。

（B 本的一些译法就颇近 Su 本），正如对儒经的理解，今人恐怕不及清人。

[17] 一些关键语词和人物的注释，还参考了 Olof Gigon / Laila Zimmermann 编，*Platon：Lexikon der Namen und Begriffe*（《柏拉图词典：人名和概念》），Zürich & München 1975；J.O. Urmson 编，*The Greek Philosophical Vocabulary*（《古希腊哲学词汇》），London1990；Luc Brisson/Jean-Francois Pradeau 编，*Le vocabulaire de Platon*（《柏拉图语汇》），Paris 1998；Christoph Horn / Christof Rapp 编，*Wörterbuch der antiken Philosophie*（《古代哲学词典》），München 2002。

[18] 笔者在巴黎耶稣会中心的图书馆见过 1538 年版 M. Ficini 的拉丁语译本，就没有多少自然段落划分。

柏拉图作品的希腊原文没有表明直接引语的引号，现代译本有的加引号、更多的基本上不加——加引号是一种编辑行为（Dover 的《会饮》希腊原文编本加引号）或者翻译风格。是否加引号，对于文体相对比较简单的文本容易处理，对于《会饮》、《帕默尼德》、《斐多》一类文体较为复杂的文本，就相当麻烦。《会饮》的文体结构是重叠转述：阿波罗多洛斯转述阿里斯托得莫斯的讲述（现在发生的事情）——阿里斯托得莫斯转述好多年前的"会饮"中各位会饮人的讲辞（过去发生的事情）——当时的会饮人苏格拉底在讲述中转述自己从前与第俄提玛的交谈（更久远的过去发生的事情）。[19]如果所有人物的话都用引号，遇到第三层转述就有麻烦。[20]为使转述风格清晰明了，笔者倾向尽量少用引号（S 本和 Brisson 本一个引号不用似也不够味）——本译稿的引号用法依从 A、U 两个本子。此外，为补足语气，译文有时需要加一些原文中明显没有的语词，这些用鱼尾号括起来。

凡正规的柏拉图现代译本都有编码——亦即 Henricus Stephan 希腊原文编本（1578）的页码和行数标记，作为检索和引征的标号，英译本和汉译本大多用边码形式排在行文右边，往往不能准确标明位置。笔者觉得，编码最好夹在文中（大多数法文译本、意大利文译本和有的德文译本采用这种方式），起行的编码置于左边（十九世纪的版本多置左边）——由于原文与译文在语序上多有不同，要让编码的位置与原文完全一致是不可能的。

人名、地名首次出现时用楷体，便于好记；为免徒添混乱，人名、地

---

[19] 参见 Henry G. Wolz，*Philosophy as Drama: An Approach to Palto's Symposium*（《哲学作为戏剧：柏拉图的"会饮"初探》），刊於 *Philosophy and Phenomenological Research*，（30）1969/1970，页 323—353。

[20]《会饮》（201e）以下，苏格拉底的忆述仍然是阿里斯托得莫斯在转述，B 本用双引号括起来，苏格拉底忆述第俄提玛和自己的话则用单引号。可是，第俄提玛和苏格拉底的对话中出现直接引语怎么办？B 本不得不违背标点规范，在单引号中用双引号（参见 B 本，204d）。其实，苏格拉底在（201e）开始的"于是我就说"（καὶ ἐγώ……ἔφην）以下与第俄提玛的对话，没有必要用双引号括起来（D 本编辑的希腊原文亦如此）。

名尽量采用已有译法，除非与音译原则差得太远（如今没有必要把“叔本华”改为“索盆豪尔”）。人名、地名以及关键语词均附出原文——商务出版的柏拉图《理想国》和亚里士多德《政治学》汉译本将人名、地名和关键词原文放在书末索引，检索起来不大方便。本稿采用随文附出希腊词原文的方式，但希腊文不采用拉丁化写法——因此也不采用有学者建议的汉语拼音写法。用拉丁化写法标出希腊语词，对于不识希腊文的中文读者仍然无济于事，对于识希腊文的中文读者，则属多此一举。再说，希腊人名的英德法意诸文的拉丁化写法并不统一（德语使用希腊词语时根据拉丁语的重音规则），采用哪一个都不尽方便；何况，希腊语字母的原型多么美妙！

“会饮”可以说是古希腊的一种“文化”古风，荷马时代就有了，描写“会饮”后来逐渐成了一种文学和艺术的类型——古典时代晚期，以“会饮”为题的作品并非仅柏拉图的一种，但大多没有流传下来（亚里士多德著作目录中也著录了一篇题为“会饮”的作品，已佚），[21]色诺芬的《会饮》是个例外。虽然没有人能从考据学角度说得清楚色诺芬的《会饮》与柏拉图的《会饮》的具体关系，古典语文学界基本上认定，柏拉图的《会饮》写在前面，色诺芬是在读到柏拉图的《会饮》后才着手写自己的《会饮》的，尽管其意图迄今是个谜。[22] 无论如何，对观色诺芬的《会饮》，[23]对理

[21] 据说柏拉图给外人写的作品都流传下来，亚里士多德则相反，给外人写的都没有流传下来。参见 S. Usener，*Isokrates，Platon und ihr Publikum：Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*（《伊索克拉底、柏拉图及其受众：公元前 4 世纪的听者和读者》），Tübingen 1994。

[22] 色诺芬《会饮》开篇句与柏拉图《会饮》开篇句几乎一样（前者仅多一个副词），似乎有意针对柏拉图。有少数学者认为，色诺芬的《会饮》有两个版本，前一个版本仅 7 章，早于柏拉图的《会饮》，后一个版本晚于柏拉图的《会饮》，补充了 7—8 两章。这一说法事实上承认，色诺芬《会饮》的定本晚于柏拉图的《会饮》。

柏拉图与色诺芬之间的个人关系仍然不清楚，据说两人相互看不起——色诺芬仅仅似乎故意不经意地提到柏拉图，但承认他与苏格拉底的关系不同一般（参见《回忆录》，卷三，6、1）；柏拉图则在《礼法》（694c—695b）中不点名地批评色诺芬的《居鲁士劝学录》对居鲁士的描写。

[23] 文艺复兴时期，便有学者（Cornarius）对观柏拉图和色诺芬的《会饮》。晚近的研

解柏拉图的《会饮》多少会有点帮助（反之亦然）——尼采有言：苏格拉底的阴魂有三个，一个躺在色诺芬怀里，另外两个躺在柏拉图怀里。本稿依据 Bernhard Huss 所著《色诺芬〈会饮〉笺注》（*Xenophons Symposion: Ein Kommentar*，Stuttgart und Leibzig 1999）提供的材料，在注释中反映对观研究成果。

今译柏拉图作品，困难不仅在掌握原文，也在如何用现代语言来传达柏拉图——诸多西文译本攀比的其实是译笔。一些语词的含义尤其难以今译，即便我们已经掌握了其希腊文的原义。在注疏色诺芬《回忆苏格拉底》中著名的"赫拉克勒斯的选择"一段时，德国十八世纪的大文豪维兰曾经说，德语中找不出一个与希腊语词κακία（坏、邪门）的词义完全相同的语词。[24] 在解释《泰阿泰德》时，海德格尔提到尼采的朋友、古典语文学家 Erwin Rohde 在日记中写下的这样一个看法：德语之贫乏，实在恼人，比如说只能用一个词 Liebe（爱）来翻译ἔρως和ἀγάπη这两个希腊语词，好多对ἔρως的错误解释，都由此而来，甚至用那个希奇古怪的伤感德语 Selbsttäuschung（自我蒙骗）来解释ἐρωτικόν πάθος【爱欲的激情】。海德格尔由此引申说：不应该用如今通常说的"爱欲"（erotisch/erotic）来理解柏拉图笔下和希腊文的ἔρως，但也不能认为，希腊词ἔρως适用于脑筋不开化的老大妈们。[25]而对古希腊语词，近代形成的现代西文感到如此贫乏，难以找到对应译法，显明了西方文明的历史断裂性。汉语虽然可以随时动用古典语汇资源，古代中国与古希腊文明毕竟不是一家。面对古希腊语词，

究参见 H. Thesleff，*The interrelation and date of the Symposia of Plato and Xenophon*，刊于 *BICS*，25（1978），页 157－170。

[24] Xenophon，*Sokratische Denkwürdigkeiten*，Christoph Martin Wieland 译注，Jan Philipp Reemtsma 编辑并导言，Frankfurt am Main 1998，页 34。

[25] Martin Heidegger，*Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*（《论真理的本质：柏拉图的洞喻和〈泰阿泰德〉义疏》），全集卷 34，Frankfurt / Main 1988，页 216。按海德格尔的解释，ἔρως指作为在之奋求（Seinserstrebnis）的在之理解（das Seinsverständnis），它不仅是最本己的奋求（Streben，其含义为 Er-streben），也就是人的亲在所得以承载的东西，而且同时是最本己的拥有（Haben）。

我们也许不必非找出对应的汉语语词不可，实在找不到贴切的对应词，宁可采用解释性译法或音译。

柏拉图的作品具有当前性，没有什么时代限制。如今，只要是男人——无论学者、文人还是其他职业——聚在一起，十有八九会闲扯到性爱——谈情说爱的“会饮”迄今几乎每天都有，只不过再见不到柏拉图的苏格拉底。“像柏拉图的大多数作品一样，《会饮》说的是人应该如何生活，并非仅仅是古代雅典人的生活，也是你我的生活”（Dover，《〈会饮〉笺注》，前揭，序言）。何况，虽然《会饮》中出场的人物在历史上都真有其人（第俄提玛除外），《会饮》并非是在如实记述一场历史事件——必须记住，《会饮》是文学作品（仿喜剧），而非一篇哲学论文。[26] 因此，翻译时，笔者力求体现柏拉图笔法的生活色彩，尽量紧贴字面含义，在不损及原文风格的前提下，汉语表达贴近现代汉语的口语（有时刻意带点“流俗”色彩），以贴近我们的日常生活。

Dover 在其《阿里斯托芬〈云〉笺注》的序文中一开始就说，笺注古典作品，不可能当个“完美主义者”，重要的是为修习古希腊文学的师生提供方便。笔者不揣谫陋，勉为其难来翻译《会饮》，首先为了自己尽可能细致地读书。本打算再吸纳几个注本的注释（搞集注笔者力所不逮），这自然需费时经年——为不耽误这个汉译本出版，暂且试译如此。搞经学的虽然得有追求完美的意念，但学人自己心里明白清楚，不可能做到完美无缺——国朝学界的古典西学研究，值得承继清代学人编修古代经典的心志和方法（参见上世纪八十年代以来中华书局陆续出版的清人注疏“十三经”和“新编诸子集成”），不然的话，即便再有一个百年，西学研究恐怕仍然不会有大的长进。西学经典的翻译，非靠好几代学人不断磨砺的历史积累不能有成，然千里之行，始于足下。

为丰富读者在阅读时的想像力，笔者收集了一些与柏拉图的《会饮》

---

[26] παιδιά【游戏、玩耍、闹着玩】是《会饮》的基本情调（色诺芬的《会饮》同样如此，参见 Bernhard Huss 前揭书，页 34－37）；格劳孔一开始的“打趣”（παίζειν）也给整个以后的叙述定下了基调（参见 R 本注）。

中的人物和场景相关的古希腊艺术品照片，安排在相关段落；各西文注本的旁训，仅提到古希腊典籍的段落，大多没有附出原文，特请我系博士生程志敏从现有中译本查找出部分相关段落并录入；译稿承蒙北京大学比较文学所张辉教授在研讨课上试用，征得一些宝贵意见，一并致谢——有待修订的地方肯定还不少，盼方家不吝指教。

刘小枫

2002年12月于中山大学哲学系

2003年5月订于波恩大学汉学系

目录

会 饮[1]

——或关于情爱【或论向善】[2]

---

[1] 《会饮》大约写于公元前380年，现存最早的文本是公元二世纪的抄件——仅有后半部分（存 Oxyrhynchus Papyri 841）；最早的完整文本都是中世纪的，有近四十部，其中年代最早的是895年的 Clarkianus 抄件（存牛津的 Bodleian Library）；这些抄件有少量边注。不少晚期古代作家多引述柏拉图，有的引文从形式上看比抄件的意思更清楚（【译按】A、D、U本在翻译时，均参考了部分古代抄件）。

【译按】Συμπόσιον又译"宴饮"；译作"会饮"，则"会"碰巧与原文的前缀"sym-"相合，颇能传神；此外，"会饮"之"会"，也可以有人性杂处、风云际会的意思。"会饮"这个标题最早见于 Cornelius Nepos，亚里士多德提到的名称则是ἐρωτικοὶ λόγοι。柏拉图作品的标题多以苏格拉底的主要对话人的名字为题（斐多例外，他在《斐多》中仅是讲述人），以讨论主题为题的仅有（《理想国》、《智术师》、《政治家》、《礼法》），以事件为题的仅有《苏格拉底的申辩》和《会饮》。参见 Kenneth Dorter, *Plato's "Phaedo": An Interpretation*（《柏拉图〈斐多〉义疏》），Uni. of Toronto Press 1982，页10。

[2] 【译按】现有西文译本大多带有副题，但通常认为，副题并非柏拉图作品原有，而是亚历山大时期的语法家、数学家、星相学家、皇帝的政治顾问——忒拉绪洛斯（Θράσυλλος）在编修（整理、归类——将所有作品编成四部一卷，共九卷）柏拉图作品时所加，以便明确标识柏拉图每部作品的主要内容。在有的古抄件上，《会饮》本题为περὶ ἔρωτος（论爱若斯），忒拉绪洛斯把这个题给了《斐德若》做副题，又不便重复使用相同副题，于是给《会饮》定了另一个副题叫做：περὶ τοῦ ἀγαθοῦ（论向善—— ἀγαθόν直译当作"善"，但《会饮》讨论的并非"善"的观念或本质，而是人的向善欲求，试译作"向"，以彰显向善欲求之动姿），并将《会饮》与《克力同》、《斐多》、《斐德若》归在一卷［据R本注；Brisson本注：按小第欧根尼《希腊哲人传》（卷III，50&58）的记载，《会饮》与《帕默尼德》、《斐勒布》和《斐德若》编在一卷，排在《斐德若》前面］。由于有些带副题的抄件出现得较早，仍然有考据家认为，给文学性标题补充哲学性副题的做法是柏拉图自己所为，参见 R.G. Hoerber, *Thrasylos' Platonic Canon and the Double Titels*（〈忒拉绪洛斯编辑的柏拉图经书及其双重标题〉），见 *Phronesis*，(2)1956，页10－20；相关背景，参见 H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, New York 1993。有的西文译本认为，副题看起来方便读者把握作品要旨，其实遏制了阅读的理解空间，因此不用副题。

道听途说

【172a】阿波罗多洛斯：[3] 依我看，你们现在问的那件事，我倒并非一点准备都没有。才几天前，我从我家所在的法勒雍（Φαληρόθεν·）[4]进城去，路上有位熟人在后面望见我，就老远打趣地（οὗτος）喊我："嘿，法勒雍的阿波罗多洛斯，干嘛不等我！"[5] 于是，我就停下来等他。

他【冲我】说："阿波罗多洛斯，哎呀，正找你哩，我很想进一步打听一下在阿伽通（'Αγάθωνος）[6]家里的那次聚会，就是苏格拉底（Σωκράτους）、【172b】阿尔喀比亚德（'Αλκιβιάδη）还有其他几个人一起吃晚饭的那次，[7]想了解他们对情事的说法（περι τῶν ἐρωτικῶν λόγων）。[8] 当时的经过，有人已经对我说了个大概，他是从

---

[3] 'Απολλόδωρος来自法勒雍，Aiantodoros 的兄弟，Hippokrates（【译按】《普罗塔戈拉》中的对话者之一，与著名的希腊医师同名，但非同一个人）的父亲，苏格拉底的狂热追随者，几乎与苏格拉底形影不离。柏拉图在《普罗塔戈拉》（310a、316b、328d）、《申辩》（34a、38b）、《斐多》（59a—b、117d）中提到他，从这些描写来看，他心地质朴、诚挚，性格柔弱，容易动感情。注意不要把他与另一个来自 Kyzikos 的同名人（《伊安》，541c）搞混。

[4] 直到五世纪初 Piräus 建立之前，法勒雍是雅典的港口；从法勒雍步行去雅典，大约一小时。【译按】试比较《理想国》卷一的开场地点——另一个雅典的港口。

[5] 在正式场合叫一个人的名字才带上籍贯，这里的叫法是打趣。

[6] 公元前五世纪晚期最后一批著名悲剧诗人之一（大约公元前 445—前 400），公元前 416 年，其第一部悲剧得奖。阿伽通的剧作深受智术师派（尤其高尔吉亚）影响，剧中的合唱风格甜腻，软绵绵的，剧情不像传统悲剧那样取材于神话，而是自己编出来的。他的作品史书上著录的有六部，都没有流传下来。阿里斯托芬曾经在自己的喜剧作品中讽刺过这位悲剧诗人，把他看作危险的创新者。

[7] 这些人物都是历史上实有其人，不过，在柏拉图写作《会饮》时，这些人多已过世。【译按】说话人格劳孔在这里仅扼要提到三个人的名字，他们恰好代表三种类型的人——诗人、哲人、政治家。

[8] 一开始就点出爱欲是《会饮》的支配性主题（亦参 177a—e 各处）；在色诺芬的《会

斐利波斯的儿子弗依尼科斯（Φοίνικος τοῦ Φιλίππου）[9] 那里听来的，还说你也知道。可那人讲得一点不清楚，还是你给我说说罢。苏格拉底毕竟是你的朋友（τοῦ ἑταίρου），[10] 由你来讲述当时说的，再合适不过了。可是，"他说，"先告诉我，那次聚会你本人究竟在不在场？"[11]

我说，"看来那人给你讲得似是而非，【172c】要不然，你怎么会以为那次聚会是前不久的事情，甚至我也在场。"

"我本来就这样想嘛，"他说。

"呃，格劳孔（Γλαύκων），[12]怎么会呢？"我说，"难道你不知道，阿伽通离开这里已经好多年了，而我跟随苏格拉底，每天耳濡目染他的言行，才不到三年？【173a】在那之前，我漫无目的地东游西荡，以为自己在干正事，其实简直惨透了，就跟你现在差不多，以为无论干什么也肯定比追求智慧（或译【搞哲学】）强！"[13]

饮》中，"爱欲"的主题性到最后（8—9章）才逐渐凸显出来（亦参色诺芬《会饮》，1、8—11，4、10—28）。

[9] 考据家尚未查证出此人是谁。从这里的说法来看，关于阿伽通家的会饮，他是从阿里斯托得莫斯那里听来的，然后讲给格劳孔听。

[10]【译按】诸本均译作"朋友"，B本译作 comrade，这个词与汉语"同志"的当今含义（同性恋含义）倒比较相合。

[11]【研究文献】Joseph Cotter, *The joke on Apollodorus' demotic*, in *Classical Philology*, (87), 1992。

[12] 这里的格劳孔很可能就是柏拉图的长兄（《理想国》中的主要对话角色之一，也出现在《帕默尼德》的开场对话（126a）中），无论如何不会是222b提到的卡尔米德（Charmides）的父亲（参见《卡尔米德》，154b、158b，《普罗塔戈拉》，315a）。倘若如此，会饮发生时，格劳孔也不过是孩子，因为，当时柏拉图才12岁，格劳孔的年纪不会差柏拉图太远。据记载，这个格劳孔也写过哲学对话，但仅传下来九篇对话的题目。柏拉图在这里提到自己的哥哥，也许是要对他表示感谢：记叙事隔35年的事情，格劳孔可能为柏拉图提供了一些回忆线索。柏拉图作品中还有第三个叫格劳孔的人——《伊安》（530d）中的荷马解经家，注意不要搞混。

[13] 此处以及173c—d对非哲学的生活方式的批评，对观色诺芬《会饮》（1、5）中对非哲学的生活方式的嘲讽。

“别挖苦我了，”他说，“快告诉我，那次聚会是啥时候的事。”

“那时我们都还是小孩子咧，”我说，“当时，阿伽通的第一部悲剧得了奖，得奖第二天，他就和自己的歌队搞酬神祭祀。”[14]

“哦，这么说的确像是很早前的事了，”他说，“但谁对你讲的这事，苏格拉底本人？”

【173b】“当然不是，向宙斯发誓，”我说，“是那个叫阿里斯托得莫斯（᾿Αριστόδημος）[15]的奎达特耐人（Κυδαθηναιεύς），小矮个，经常光着脚丫，弗依尼科斯就是从他那里听来的。那次聚会他在场，如果我没有搞错，当时他是热恋苏格拉底的有情人（Σωκράτους ἐραστὴς）[16]中最热烈的一个。后来，我就从他那里听来的一些话还问过苏格拉底

---

[14] 阿伽通的悲剧作品得奖是这次会饮的起因，对观色诺芬《会饮》（1、2）说奥陀吕科斯（Αὐτόλυκος）在体育性质的马赛中得胜是会饮的起因。

[15] 苏格拉底亦步亦趋的崇敬者和追随者，雅典人。色诺芬也提到这个“小”阿里斯托得莫斯，说他是苏格拉底的学生之一，参见《回忆苏格拉底》，卷一 4：

我首先要提一提我有一次亲自听到他（【引按】：苏格拉底）对那绰号小人物的阿里斯托底莫斯所讲关于神明的事。苏格拉底曾听说阿里斯托底莫斯无论做什么事，既不向神明献祭，也不从事占卜，反而讥笑那些做这类事的人。（吴永泉译文）

是否还有别人叫这个名字，不详。作为主要讲述人，柏拉图在文中提到阿里斯托得莫斯名字的地方有：173b、174e、175a、176c、178a、185c、198a、218b、223b；不少地方的“他说”，其实是“阿里斯托得莫斯说”——【译按】中译尽量不用代词的译法，从 A 本译作“阿里斯托得莫斯说”。

[16] D 本注：这话听起来像在说阿里斯托得莫斯是苏格拉底的有情人，带有半开玩笑的意思；A 本注：ἐραστὴς这个词并不带有性方面的暗示，可译作“仰慕者”甚至“门徒”；相同的例子参见《普罗塔戈拉》（317c）、《欧绪德谟》（276d）。

古希腊的同性恋关系，并非两个年龄相若的成熟男人之间、而是成年男子与少年之间的恋情：成年男子甜言蜜语追求少男，少男被恭维、赞美打动后接受追求；主动一方成年男子被称为ἐραστής，被动一方少男被称作 ἐρώμενος——词源上是ἐρᾶν的被动态分词（【译按】Z 本分别译作“情人”、“爱人”；但“情人”似未能表达出主动含义，试译作“有情人”，取义“有情人终成眷属”；“爱人”译法亦未彰被动含义，译作“情侣”嫌太正经，试译作“情伴”）——或称作有情人的玩伴

本人，苏格拉底对我证实他讲的没错。”

“那么，”格劳孔说，“给我讲讲，好吗？反正进城还有好一段路，正好边走边说，我一边听。”[17]

于是我们边走边说那次会饮的事。【173c】所以，我先前说，问我这事我不觉得唐突。若你们非要我讲，我肯定给你们讲。[18]要我谈哲学和听人谈哲学，啥时候我都乐意，自己受益不用说，还愉快得很。要是谈别的话题，尤其你们这班有钱的生意人说的事情，我就会觉得百无聊赖。[19]再说，作为我的朋友，我实在替你们感到惋惜，你们自以为在忙乎正事，其实无所事事。也许，你们反过来会替我惋惜，以为【173d】我才是个可怜的家伙（κακοδαίμων）；[20]我想，你们的确这样以为。不过，对于你们的情形，我倒不是以为，而是看得很清楚（ἐγὼ μέντοι ὑμᾶς οὐκ οἴομαι ἀλλ᾽ εὖ οἶδα）！[21]

（παιδικά，中性复数，直译为“与男孩一起玩的东西”）。人们对待“有情人”和“情伴”的态度不同，通常赞赏“有情人”，瞧不起“情伴”，与异性恋社会中女人的地位有点相似。

关于苏格拉底的同性恋，柏拉图曾经提到，苏格拉底在瞟见卡尔米德衣服里的身体时就兴奋起来（《卡尔米德》，155c），简直就像男人瞟见女孩子衣服里的乳房一样；苏格拉底还劝疯狂爱上吕西斯的希波塔勒斯（Hippothales）说，赞美漂亮男孩越多，男孩就越自满，从而越能“承受坚硬”（《吕西斯》，206a）。

[17]【译按】边走边说的叙述场景，见于柏拉图的几部重要作品：《斐德若》、《游绪弗罗》、《礼法》。参见 Olof Gigon，*Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platos*（〈柏拉图《礼法》的开场对话〉），见氏著 *Studien zur antiken Philosophie*，Berlin 1972，页 156。

[18] 哲人并不主动向别人兜售哲学，与智术师们在城邦兜售哲学的行为相反。【译按】Z 本译作“你”，希腊原文是“你们”（ὑμῖν）。阿里斯托得莫斯显然并非是在对一个人讲述那次“会饮”；比较《斐多》开场时厄刻克拉提斯与斐多的对话，柏拉图用的是“我们”。

[19] 对哲人的肯定、有钱人的否定，亦见于色诺芬《会饮》（1、4）。

[20] 这个词原意为“鬼使神差的人”，引伸为“可怜的家伙”；阿里斯托芬在《云》（105）曾如此称苏格拉底。

[21]【译按】在这一说法中，隐含着所谓“意见”与“认识”的区分。

那位朋友：哎呀，你还是老样子，阿波罗多洛斯，总是责骂自己，责骂别人。我看哪，在你眼里，所有人、首先是你自己，都悲惨得很，只有苏格拉底除外。我真不知道，你怎么会得了个"粘乎乎"（τὸ μαλακὸς）的绰号。[22] 你说话总是这样，老怨自己、怨旁人，就不怨苏格拉底！

【173e】阿波罗多洛斯：亲爱的朋友，就算是那样的罢，我变得疯疯癫癫的（μαίνομαι），而且不通世故，[23]不就因为我对自己、对你们有那样的看法！[24]

那位朋友：这会儿为这[25]拌嘴不值得，阿波罗多洛斯，我们又不是来和你争吵的，还是快应我们的请求给我们讲讲，那次聚会就情爱说了些什么。[26]

---

[22] τὸ μαλακὸς【柔软的】（敏感的），其通常的反义词是ἄγριος【坚硬的】（麻木的）；阿波罗多洛斯在苏格拉底的临终时刻抑制不住号啕大哭（《斐多》，117d），表明他生性敏感。在《理想国》中（410d），ἀγριότης和σκληρότης对举与μαλακία和ἡμερότης对比。μαλακὸς的另一变文是μανικός【神癫癫、疯狂的人】，若然，就当译作："你怎么会得了个绰号叫'神神癫癫'"，与下面（e1－3）的意思很吻合，但与这里的后一句不吻合；这一变体很可能是古人基于下面一句话作出的推测。【研究文献】F. Neumann，*On the madness of Plato's Apollodorus*，in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*，（95）1964；G.J. de Vries，*The philosophaster's softness*，in *Mnemosyne*，（22）1969。

[23] 【译按】指自己与人相交不会说话，出口就得罪人。这段对话，描写热爱智慧的人与日常生活世故的距离。

[24] παραπαίω肯定是讽语（【译按】B本译作反问句）。如果是"神神癫癫"，就当译作："对，我想我就是那么一个神神癫癫的人。"（意思是："我神神癫癫的又有什么不对？"）

[25] 【译按】这里争吵的是：人应该如何生活。"朋友"要求暂时不要为这个问题争吵，先听阿波罗多洛斯讲述那次会饮，由此点题：《会饮》的真正主题是过什么样的生活。

[26]【译按】从开始到此，已经多次提到"聚会"（συνουσία），这个语词让读者注意到，人们急切地想知道，一个日常生活中的苏格拉底是怎样的，或者说，一个哲人在社会生活中是怎样为人处事的。参见 Gerhard Krüger 前揭书，页 77。

阿波罗多洛斯：好吧，事情经过大概是这样的……算了，不如【174a】试着按阿里斯托得莫斯给我讲的从头对你们讲一遍。

开场的情境

阿里斯托得莫斯【对我】说，[27]那天他在路上碰见苏格拉底，见他刚洗过澡的样子，[28]穿了双别致的便鞋，这些在他都不常见。[29]阿里斯托得莫斯问苏格拉底去哪儿，打扮得这么漂亮（καλὸς）。[30]

去阿伽通家吃晚饭，[31]苏格拉底【回答】说。昨天他庆祝得奖，我怕人太多没去，但答应他今天去。所以，我特别打扮了一下，去一个美男那里，就得打扮漂亮点。[32] 哎，对了，你呢？苏格拉底又说，【174b】

---

[27] 讲述从这里（174a）开始，以下的话直到全文完，都是阿波罗多洛斯转述阿里斯托得莫斯说的话，构成了所谓 reported speech；在讲述过程中，作者不间断地重复一些语词——尤其ἔφη【他说】，以提醒读者，整个故事都是阿里斯托得莫斯讲的。但在这里，虽然实际上是阿波罗多洛斯在转述，但阿里斯托得莫斯的话变成了直接的讲述，因而其中有“我说”一类。必须记住，大多数的ἔφη【他说】指的是阿里斯托得莫斯【对我（阿波罗多洛斯）】说，有的时候则是直接的【他如何如何说】。

[28] 苏格拉底为参加会饮洗澡，对观色诺芬《会饮》（1、7）中会饮前的洗澡。【译按】A 本这里多出一句“and anointed”（还抹过油）。R 本注：参加会饮的人，按规矩得洗澡或至少得抹油。

[29] 苏格拉底一向喜欢赤脚，参见《斐德若》，229a。在作品中，阿里斯托芬多次讽刺苏格拉底及其门徒打赤脚——这意味着不修边幅，蔑视身体方面的要求。

[30] καλὸς，其基本含义为漂亮、英俊、迷人，其反义词是αἰσχρός【丑、不好看】，含义后来扩展到了道德方面，有别于αγαθὸς【好、优秀】，指身体的美、漂亮、心灵或行为的高贵——无论外貌还是心灵的可爱，都是美的，因而含义不仅是外貌美，还有“值得赞赏的”、“可信赖的”、“名声好的”等等道德含义，以至于在晚期的古希腊文中，καλός取代了ἀγαθός和χρηστός。在古希腊时代，美的品质带有道德性质，超出了服从和责任，因而高于正义。

[31] “会饮”包括一起吃饭。

[32] 【译按】这里的打扮与装扮有一种隐喻关系——苏格拉底赴宴带上了面具。按 Daniel E. Anderson 的看法，所有在这次会饮中发言的人都戴有面具，参见氏著，*The Masks of Dionysus: A Commentary on Plato's Symposium*（《狄奥尼索斯的面具：柏拉图〈会饮〉义疏》，State Uni. of New York Press 1986。

和我一道去，当个不速之客，好不好？[33]

阿里斯托得莫斯【对我】说，他回答说，[34] 你要我去我就去。

那就跟我一道去罢，苏格拉底说，这样我们就可以把那句谚语变换一下了："阿伽通（ἀγαθῶν）办宴好人（ἀγαθοί）不请自来。"[35] 的确，荷马[36]化用这句谚语不仅以辞害意了，甚至还添加了些自负的成分在里面。[37] 他把阿伽门农（'Αγαμένονα）写成打仗非常英勇的好男儿，【174c】把墨涅拉奥斯（Μενέλεων）写成"女里女气的武士"。[38] 有一次，阿伽门农搞献祭摆筵，荷马让墨涅拉奥斯不请自来，这就是让一个不大好的人赴比他好的人的宴。[39]

---

[33] 阿里斯托得莫斯当"不速之客"（ἄκλητοι）、阿尔喀比亚德当"不速之客"（212c—213a），对观色诺芬《会饮》（1、11）中的斐利珀斯（Φίλιππος）当"不速之客"。

[34]【译按】这里的"他回答说"原文为"我说"，即阿里斯托得莫斯说，翻译从 A 本变通。

[35] S 本注：施莱尔马赫巧妙地运用了德语"Gute"和"Guten"的谐音，但并非切合希腊文读音，因为，希腊文仅仅需要变换一下重音。【译按】阿伽通的名字刚好与"优秀的人"（这里是第二格）同音——柏拉图喜欢玩文字谐音游戏，故可译作"优秀的人办宴优秀的人不请自来"。诸多译本大多译作"优秀的人办宴……"，B 本仍译作"阿伽通"。为了体现苏格拉底说的"变换"，这里从 B 本。

[36] 相传生活于公元前八世纪的盲诗人，关于他的生平，没有可靠的材料，甚至是否真有其人，也曾颇有争议。古希腊最早的史诗《伊利亚特》被看作是荷马的作品，至于他是否也写了《奥德赛》，在古代就有争议。在古希腊，荷马的作品被视为"圣经"，逢年过节都要在公共场合颂唱。《会饮》引到荷马的地方有：174b、179b、180a、190b、195d、198c、209d。

[37]【研究文献】A. Allen, *Plato's proverbial perversion*, in *Hermes*, (102) 1974; Robert Renehan, *Three places in Plato's Symposium*, in *Classical Philology*, (85) 1990.

[38] 语见荷马《伊利亚特》卷十七 586—588 行阿波罗对赫克托尔说的："……有哪个阿开奥斯人还会惧怕你 / 要是你从藐小的枪手墨涅拉奥斯 / 面前后退 ……"（罗念生、王焕生译文，下同）

苏格拉底在这里引荷马诗的方式是歪引，故意学智术师派引用古诗的方式，亦参《理想国》，411b。色诺芬的《会饮》（4、6）亦举阿伽门农的例子。

[39] 荷马《伊利亚特》卷二 408—409 行：擅长呐喊的墨涅拉奥斯不请而来 / 他心里

阿里斯托得莫斯【对我】讲，他听到这话就说：像我这样不请自来，苏格拉底，只怕不像你说的那样罢，倒像荷马说的，聪明人摆宴，一个什么也说不上的人不请自来。[40]既然带我去，你得给我找个说法。要我是不请自来，我才不干，【174d】得说是你请我的。

"两人结伴走，"[41] 苏格拉底说，咱俩总有一个到时会想出该怎么说。我们走吧。[42]

阿里斯托得莫斯【对我】说，他们俩说过这番话后，就往前走。可是，走到半路，苏格拉底独个儿想什么想得入神，落在了后面。阿里斯托得莫斯等他，他叫阿里斯托得莫斯自己先走。[43]阿里斯托得莫斯走到【174e】阿伽通家，见门大开着。阿里斯托得莫斯【对我】说，当时他觉得自己的情形有点可笑。他一到，一个男童马上出来迎他，把他引到客人们躺卧的地方，见到客人们正准备开始吃晚饭。阿伽通一望见他就招呼说：哟，阿里斯托得莫斯，来得正好，快来一起吃晚饭！要是你为别的事来，事情也下次再说。昨天我还到处找你，想请你来，就是找不到你……呃，你怎么没有把苏格拉底给我们带来？[44]

我回头一看，阿里斯托得莫斯【对我】说，果然不见苏格拉底在后面。我就说：我确实和他一道来的，而且还是他邀请我来吃饭的。来得

知道他的哥哥做事很辛苦。

[40] 原文φαῦλος意为"微不足道的"，在这里与ἀγαθὸς（优秀的）相对；从后面的叙述来看，阿里斯托得莫斯在这次会饮中的确是"微不足道的"，与其他人相比，算不上"优秀的人"，以至于颂扬爱若斯没有他的份。

[41] 《伊利亚特》卷十 221—225 行：要是有人愿意和我同去，我会更高兴 / 也会更有信心。两个人一起行走 / 每个人都出主意，对事情会更有利 / 如果只是一个人拿主意，智慧显然会 / 简单肤浅，做决定也会犹豫迟疑。

两个脑袋胜过一个脑袋的说法，亦参柏拉图《普罗塔戈拉》，348d。

[42] 174a—d 对话性的引子，亦见于色诺芬《会饮》，1、4—7。

[43] 174a—e 前往会饮的路途描述作为引导，亦见于色诺芬《会饮》，1、2—7。

[44] 【译按】这话的意思似乎是，阿伽通知道他们两人形影不离，像对恋人。

太好了，阿伽通马上说，可苏格拉底哪去了呢？

【175a】刚才还走在我后面，去哪儿了，我也觉得奇怪。

阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通招呼一个男童：小家伙，还不快去看看，把苏格拉底领来！你呢，阿里斯托得莫斯，他【转过头】说，就挨着厄里克希马库斯（'Ερυξίμαχον）[45]躺罢。

阿里斯托得莫斯说，一个男童于是来给他洗脚，[46]好让他躺下；[47]另一个男童过来传报：那个苏格拉底刚刚到，站在隔壁家前院，我请他进来，他不肯。

好奇怪，阿伽通说，再去请，别让他走了！

【175b】阿里斯托得莫斯【对我】讲，他于是说：算了，让他去。他习惯了那样子，有时一个人跑开一会，直呆呆地站在随便哪个地方。我想，过会儿他就会来。不必打搅他，让他去。

阿里斯托得莫斯【对我】说：好吧，我们就依你的，阿伽通这样说。喂，小家伙们，给我们上吃的！把你们要摆的都摆出来，这里没人指派你们，我从来不指派；[48] 你们今天就只当我和这些客人都是你们请来

---

[45] 厄里克希马库斯是个医生，雅典人，198a 提到，他是名医阿库美诺的儿子（τòν 'Ακουμενοῦ）；《普罗塔戈拉》（315c）提到，他是智术师希庇阿斯的热心听者；《斐德若》（268a）提到，他是斐德若的朋友；但关于他本人和其父，没有进一步的材料。从厄里克希马库斯在《会饮》中的说辞来看，他深受智术师派影响，要把自己的专业知识应用到人类生活更广泛的方面。

[46] A 本注：按习俗礼节，不仅要洗脚，大概也要洗手。

[47] 希腊人会饮的时候躺在床上，上半身朝左，左肘靠在左边的垫子上，用右手从床的左边桌子上拿东西吃喝。在阿迦通的会饮厅，每张床可以躺两个人。用一只肘支撑半躺在床上吃吃喝喝还闲侃，似乎很不方便；但如果考虑到，会饮还包括饮醉后沉睡或有时招女做爱，靠在床上就非常方便了。在阿迦通的这次会饮中，斐德若最先躺到床上（177d4），厄里克希马库斯躺在阿里斯托芬前面，阿迦通最后一个躺下——等苏格拉底到达后（175c7）。

[48]【详按】阿伽通在这里显得一副民主派人士的样子。关于雅典民主政制的研究文献很多，这里仅举荐当代著名古史学家 Moses I. Finley 的 *Democracy ancient and modern*（《古代与现代的民主》，Rutgers Uni. Press 1973）以及 Karl-Wilhelm Welwei，*Das*

的，【175c】好好招呼我们，争取得到夸奖！

阿里斯托得莫斯接着【对我】说，于是他们开始吃晚饭，但苏格拉底还没有来。阿伽通好几次要吩咐人去接苏格拉底，都让阿里斯托得莫斯拦住了。过了一会，苏格拉底到了，比起往常，他这次还不算呆得太久，大家饭才吃到一半。阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通躺在最末一张榻上，刚好一个人，于是就喊：到这里来，苏格拉底，躺我这边，好让我挨着你，可以沾点你在隔壁前院刚刚发现的智慧。【175d】既然你已经发现了智慧，肯定带在身上，不然，你还会在那儿呆站。

苏格拉底坐下来，然后说：要是能像你说的那样，阿伽通哟，咱俩挨着坐，智慧就从盈满的人身上流到空虚的人身上，像酒杯里的水通过一根羊毛流进一个空杯，[49]那就好啰。要是智慧也会这样流，【175e】我挨你坐就太值了；那样的话，我想，你的许多美不胜收的智慧就会流到我身上来。我的智慧既浅陋，又跟梦一般不可靠；[50]你的智慧耀眼得很，前景无量；[51]你年纪轻轻，就显出如此光彩夺目的聪明才智，就在前天，[52]三万多希腊人已经亲眼目睹你的如此才智。[53]

---

klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jh. V. Chr.（《古典的雅典：公元前5至前4世纪的民主和权力政治》），Darmstadt 1999。悲剧与雅典民主政制的关系，参见 J.Dalfen，*Was hat die Tragödie mit Athen zu tun? Die Hereinholung des Mythos nach Athen und die Demokratisierung des Mythos in Athen*（〈悲剧与雅典究竟是什么关系？——将神话带进雅典以及在雅典将神话民主化〉），见 Dassmann 编，*Chartulae*，Münster 1998，页70—86。

[49] 用羊毛管子把满杯里的水输到空杯，是一种淘气捣蛋的玩法。这里用来比喻智术师派的智慧观：智慧或美德可以通过讲授从老师身上传输到学生身上。

[50] 柏拉图的苏格拉底不止一次说自己的智慧不可靠，像梦一样，只是有时显得正确。参见《斐多》60e—61a，《泰阿泰德》171d。人的主观见解有如"梦"的说法，并非柏拉图的发明，早见于赫拉克利特（参见《前苏格拉底残篇》，B89）和品达（参见 8.Pythischen Ode，95）。

[51] 苏格拉底在此嘲讽智术师派的教育，对观色诺芬《会饮》（1、5）中苏格拉底对智术师派教育的怀疑。

[52] 【译按】B本译作"昨天"，S本译作"刚前不久"；A、U本译作"前天"。

你这猖狂的家伙（ὑβριστὴς），苏格拉底，阿伽通说。关于智慧的事，咱俩待会儿再打嘴巴官司，让狄奥尼索斯（Διονύσῳ）当判官。[54] 现在请先好好用饭。[55]

【176a】接下来，阿里斯托得莫斯【对我】说，苏格拉底躺到榻上吃饭，其他客人也还在吃；他们献上祭酒，齐唱赞神歌，履行了所有例行仪式，然后，开始会饮。[56] 阿里斯托得莫斯【对我】讲，泡赛尼阿斯（Παυσανίας）[57]首先开口说了下面一番话：哥儿们，他说，今天这酒怎样个喝法对咱们才最轻松？就我来说，不妨告诉诸位，昨天的酒还没有全醒过来，需要透透气。我想，在座诸位大多也差不多，因为你们昨天都来了。诸位想想看，咱们【176b】怎样才可能喝得舒服点。[58]

---

[53] 阿伽通的第一部悲剧上演时，观众有三万多人。R本注：雅典的狄奥尼索斯剧场（Dionysostheater）从规模来看能容纳约一万五千人，Arkadien 的剧场最多容纳两万人，但实际的观众人数通常要多得多；苏格拉底所谓三万之众，当理解为比喻观众很多的说法。

苏格拉底对高尔吉亚的弟子阿伽通装模作样的"赞美"，对观色诺芬《会饮》（1、4）中苏格拉底装模作样"赞美"智术师派弟子卡力阿斯（Καλλίας）。【研究文献】D. Tarrant，*The touch of Socrates*，in *Classical Quarterly*，（8）1958。

[54] 这里的狄奥尼索斯既指酒神，也指戏剧神：悲剧演出带酒神面具，酒神是悲剧艺术的象征之王——戏剧神，悲剧竞赛的最高判官是酒神。【译按】这似乎暗示，柏拉图要用自己的对话作品与悲剧诗人竞赛。

阿伽通在此宣告了一场智慧比赛，对观色诺芬《会饮》（1、6）中卡力阿斯宣告智慧比赛；诗人与哲人比智慧，对观色诺芬《会饮》第5章（亦参4、20）的比美。

[55] 推延哲学问题，亦见于色诺芬《会饮》（2、7）。

[56] 会饮前的例行仪式共六项：1、用纯酒祭 agathos daimon【美好的神灵】；2、洁净桌子；3、洗手；4、客人们献花环；5、三祭酒（一祭奥林匹斯的宙斯和众神，二祭诸英雄，三祭宙斯 Soter）；6、齐唱敬宙斯神的歌。

[57] 雅典人，与阿伽通关系非常亲密，柏拉图的《普罗塔戈拉》（315d－e）提到，泡赛尼阿斯是阿伽通的有情人。在色诺芬笔下，泡赛尼阿斯显得代表粗俗的男性色鬼，在柏拉图笔下，则显得代表精致的感官爱欲。

[58] 从吃饭过渡到谈论，对观色诺芬《会饮》2、1。

阿里斯托芬（'Αριστοφάνη）[59]接过话头：你说得太对了，泡赛尼阿斯，今天喝酒再怎么也得悠着点！昨天我喝得太猛，醉得不行。

阿库美诺的儿子厄里克希马库斯听到后附和说：说得没错！不过，我还得听听诸位中有个人怎么说，看他今天酒量如何，阿伽通，你呢？

简直不行，阿伽通答道，今天我也不胜酒力。[60]

【176c】那么，厄里克希马库斯说，你们几位海量级的今儿都不行，我们几个——我、阿里斯托得莫斯、斐德若和其他几位，今儿就可算行的了；我们从来酒量就不行。我当然没有把苏格拉底算在内，他两样都行，我们把他算在哪边他都会满意。[61]既然在座各位今儿都不贪酒，我不妨正儿八经说说醉酒是怎么回事儿，不会有人烦我罢。我一向认为，

---

[59] 伟大的古希腊喜剧诗人（约公元前445—前388年），曾写作喜剧《云》（公元前423年）讽刺苏格拉底，写作 *Thesmophorienfest*（公元前411年）讽刺阿伽通。柏拉图在《申辩》（18b—c）中提到，他参与指控苏格拉底；但在《会饮》中，阿里斯托芬看起来与苏格拉底很熟络。【译按】阿里斯托芬的《云》中出现了苏格拉底，我们不能以为那就是*历史*的苏格拉底；同样，《会饮》中出现了阿里斯托芬，我们不能以为那就是*历史*的阿里斯托芬。"柏拉图清楚地提醒我们，他想要我们去鉴赏的是这场事件的品质和教益——就像我们鉴赏神话故事，而非去鉴别它与史实的关系。" K.J.Dover，*Aristophanes Clouds*（《阿里斯托芬〈云〉笺注》），edited with intro. & commentary，Oxford 1968，页 xx，注 3。

[60]【研究文献】Robert Renehan，*Some passages in Plato*，in *Greek Roman and Byzantine Studies*，（22）1981.

[61] 苏格拉底不醉（亦参 214a、220a、223c—d）；在色诺芬的《会饮》中（8、24），苏格拉底被说成"微醉"。【译按】醉（μήθη）在古希腊经常被用来描绘无知（ἀγνωσία）状态：人陷入现世沉沦和自我离异的状态–沉醉的对立面是清醒（νῆψις）。这个对立的比喻是前苏格拉底哲人的发明：*恩培多克勒*和*赫拉克利特*把μεθύων【无知】与找到νήφων【真理】对立起来（《前苏格拉底残篇》，132/133、117/118）；到了希腊普化时代，这种对比的比喻变得十分流俗——*斐洛*也喜欢用这样的比喻。从*灵知派*文本 Rechter Ginza 可以看到，这种比喻甚至成了一种学说：人的尘世生活远离神性真理，必须从这种 μήθη ἀπ' ὄινου（沉醉于葡萄酒）的状态中摆脱出来。参见 Victoria Arnold-Döben，*Die Bildersprache der Gnosis*（《灵知派的形象语言》），Köln 1986，页 62—63。

【176d】从医术来看，十分清楚，醉酒对人实在有害。我自己就不会饮酒过量，也不劝人饮酒过量，尤其像前天那样的场合，当时已经有人喝得昏昏沉沉的了。[62]

阿里斯托得莫斯【对我】说：的确如此，米利努人斐德若（Φαῖδρον τὸν Μυρρινούσιον）[63] 这样插嘴说。我向来听你的话，尤其在你说到医术的事情时；不过，今儿其余各位也该好好想想你的话。

【176e】听见这话，所有人都一致同意，这次会饮不往醉里喝，喝多少各人随意。

既然都同意（δέδοκται），厄里克希马库斯接下来说，喝多少各人随意，不得强劝，那么，我进一步建议（εἰσηγοῦμαι），让刚才进来的那个吹箫女（αὐλητρίδα）[64]走算了；她可以吹给自己听，或者如果她乐

---

[62] 色诺芬提到（《远征记》，6：1：30），会饮时通常要选出一个"酒令"（συμποσίαρχος）；Alexis 残篇 21 提到，被选中的人可以任意定规矩。阿伽通家的这次会饮没有选任何人当酒令，但厄里克希马库斯在这里（176b5－177e6）实际上是"酒令"——后来，喝醉了的阿尔喀比亚德大叫"我选自己当酒令"（213e9）。要求饮酒适量，对观色诺芬《会饮》2、24－27。【研究文献】G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980。

[63] 即柏拉图《斐德若》中的主角，在《普罗塔戈拉》中（315c），斐德若被描画为智术师希庇阿斯（Hippias）的学生，对神话传统持怀疑态度；但他天性可爱，童稚未泯，富有热情且兴趣多样——懂得希波克拉底医术，还能与希庇阿斯讨论宇宙学。在柏拉图作品之外，考据家找到的有关斐德若的材料极少——据考订，斐德若生于大约公元前 450 年，前 415 年雅典发生了一场内乱，一些文人被控亵渎宗教罪而被逐出雅典，斐德若就在其中，直到前 404 年才回到雅典，然后没几年就死了——其遗孀在前 393 年再婚；据说苏格拉底临终那天，斐德若也在场，但柏拉图没有提到他。参见 Ernst Heitsch，*Phaidros: Übersetzung und Kommentar*（《"斐德若"：今译今注》），Göttingen 1997，页 74。

[64] αὐλοί是竖着单支或双支吹的箫（【译按】从古希腊瓷瓶会饮图上可以见得），音色比较尖利。箫与竖琴同为替抒情诗伴唱（古希腊抒情诗均可唱）的乐器，而且分属不同的神：箫属狄奥尼索斯神，竖琴属阿波罗神。在柏拉图笔下，吹箫的和制箫的艺人统统被理想的国家拒之门外：参见《理想国》（399d－e）、《礼法》（812c－813a）。

意的话，吹给这院里的女人们听，这样，今天我们就可以在一起好好侃。[65] 侃什么呢，要是诸位愿意侃，我倒有个建议。[66]

【177a】在座的人都说愿意侃，要厄里克希马库斯把建议说出来。

于是，厄里克希马库斯说，我的话得用欧里庇得斯的《墨兰尼普》（τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην）里的一句来起头，因为，"我要讲的话并不是我的"，而是斐德若的。[67] 斐德若好几次忿忿不平地对我讲：说

吹箫女是吹箫的女奴，从古希腊的瓷瓶图上可以见到。在会饮场合，要是有人醉了，这些女孩子更喜欢客人把自己当作性陪伴，而非唱歌的陪伴。打发吹箫女离开，可对勘《斐多》开头苏格拉底让克力同送走女人（苏格拉底的老婆）；在色诺芬的《会饮》（2 章和 9 章）中，吹箫女则起着重要作用。

【详按】当古典语文学教授时，尼采考证过古希腊的诉歌（ἐλεγεῖον，一种五音步的双行诗【ποίημα δι' ἐλεγείου】）的起源，与这里说到的箫相关：诉歌是由吹箫（αὐλός）来伴唱的诗（其它抒情诗由竖琴伴唱）。Elegie 一词源于亚美尼亚语——亚美尼亚语的 Elek 就是古希腊语的αὐλός，其音律传到希腊人那里，就叫做ἔλεγος (ἐλεγεῖος)，ἐλεγεῖον，通常带有悲伤品格，七贤时期就很兴盛。后来，诉歌不再仅是哀诉，甚至不再由箫伴唱，成了双行诗，风格与铭文相近，而且变得政治化——表达对政治一伦常时事的看法和感受。诉歌在什么场合成了双行诗？——会饮场合，所有最早的诉歌都是为会饮场合写的（在这里，尼采讲了一句令人费解的话："柏拉图式（会饮）的σωφροσύνη【明智】是诉歌之母"）。波斯战争以后，诉歌成了书面文学，可以传授，政治家、悲剧诗人、史家（修昔底德）、哲人（恩培多克勒、柏拉图、亚里士多德）都写诉歌。参见 Friedrich Nietzsche，*Zur Vorlessung: Die griechischen Lyriker*（《备课讲稿：古希腊抒情诗人》），见 *Frühe Schriften*（《早期文稿》），卷五，Carl Koch/Karl Schlechta 编，München 1994，页 378－381。

[65] 提出理智性的闲侃，亦见于色诺芬《会饮》3、2。

[66] 这段定喝酒规矩的描写，看起来像民主政治中的议会商讨，群龙无首。厄里克希马库斯提建议一段，反映了典型的雅典民主实践。当在场的都同意这次不逼酒，厄里克希马库斯就提议，先陈述理由（打发吹箫女走），然后提出建设性建议；当其他人赞成愿意听，他才继续说自己的建议。

[67]《墨兰尼普》仅存残篇，这里套用的是残篇 488 中的"这话不是我的，而是我母亲的"；残篇接下来还写道：天地一体，当天地相互分离，它们便生育出万物，赠给万物光亮、树木、飞鸟、野兽，还有海中的生物和会死的人种。

起来就让人生气，厄里克希马库斯，诗人们作歌作颂把别的神都写遍了，独缺爱若斯[68]这如此德高望重、如此了不起的神；诗人一大堆，何曾见过哪个诗人为爱若斯写过一篇颂辞（ἐγκώμιον）？不妨【177b】瞧瞧那些个可爱的智术师们（τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς）——比如那个了不起的普罗狄科斯（Πρόδικος），[69] 写了多少辞赋一类来赞颂赫拉克勒斯（῾Ηρακλέους）[70]和别的什么；[71]更让人称奇的是，前不久我见到一个

欧里庇得斯写作了近九十部剧作，大多都保存到古代希腊时代结束。柏拉图不信赖悲剧诗人，尤其欧里庇得斯，但这不妨碍柏拉图在作品中多次引用：《高尔吉亚》（484e、492e）、《泰阿泰德》（154d）、《理想国》（568a－b）。

[68] ῎Ερως这个词原义指任何强烈的欲望，在荷马那里（写作 ἔρος）也指饮食方面的好胃口；但通常用法指强烈的爱恋（英文表达：be in love with…，希腊文作 ἐρᾶν，在史诗和诗歌作品中为 ἔρασθαι；或者 fall in love with…，希腊文作 ἐρασθῆναι）。这种欲求尤其指向性爱对象，除非修辞用法或幽默，这个词不会用于同伴、小孩子、兄弟姐妹、主奴之间和统治者与臣民之间。ἔρως也被尊为神，也就是人们在美术作品中看到的那个带翅膀的小天使。因此，ἔρως有两个基本词意：首先是作为人的一种强烈欲求的情感和行为、尤其性爱方面的情感和行为（【译按】因此当译作【欲爱】、【情爱】、【爱欲】，引伸义为【热情】、【热爱】），然后特指爱神。由于希腊文本来并不区分大小写，因此得从具体上下文来判定ἔρως当译作【爱欲】、【情爱】还是译作【爱神】。【译按】经现代古典语文学家校勘编辑的《会饮》希腊原文本已经区分这个词的大小写，但《会饮》的基本主题之一是：῎Ερως是否是神，凡大写的时候均译作【爱神】显然不妥。为了体现这一基本论题，许多场合大写的῎Ερως仍音译为【爱若斯】。现代西文本来就是音译，因此没有这样的问题。

[69]（Keos 的）普罗狄科斯是著名智术师，非常考究词义，尤其注意区分看起来词义相同的语词，据说苏格拉底也听过他讲修辞术。柏拉图作品提到他的地方有：《卡尔米德》（163d）、《普罗塔戈拉》（341a）、《美诺》（75e、96e）、《克拉提鲁》（384b）、《申辩》（19e）、《拉克斯》（197d）、《欧绪德谟》（277e、305c）、《斐德若》（267b）、《泰阿泰德》（151b）。色诺芬转述过他写的著名寓言"十字路口上的赫拉克勒斯"（《回忆苏格拉底》，卷二，1）。

[70] 神话传说中的半神式英雄，宙斯和 Alkmene 所生之子，在古希腊被尊为民族英雄。

[71] 【研究文献】G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980。

有智慧的男人写的一本书（βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ），大肆赞颂盐的益处；你还可以看到有人赞颂其他许多【176c】类似东西的辞章。人们居然会为这种东西抛洒力气，却没有哪个人写过一首诗来颂扬爱若斯。可见，一个如此了不起的神被人忽略到何等地步！

我觉得，斐德若的话完全对。我愿意同斐德若一起为爱若斯作奉献，讨爱若斯欢心；所以，我在想，何不如今天趁大家聚在这里，利用这时机礼赞爱若斯。要是【177d】你们不反对，今天我们就有得讲了。我提议咱们从左到右顺着来，各人尽自己所能作篇优美的颂辞来颂扬爱若斯。[72] 斐德若该打头炮，因为他躺在最上头，又是要讲的话题之父（πατὴρ τοῦ λόγου）。[73]

没有谁会投票反对你，厄里克希马库斯，苏格拉底说，我肯定不会反对。因为，我除了懂情事（ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά），别的都不懂；[74] 阿伽通和【177e】泡赛尼阿斯也不会反对，[75] 阿里斯托芬更不会反

---

[72] 【研究文献】David L. Roochnik，*The erotics of philosophical discourse*，in *History of Political Thought*，(4) 1987.

[73] 这些榻摆成一个圈，客人们被要求"从左到右"（ἐπὶ δεξιά）发表讲辞，因此，斐德若最先轮到，苏格拉底最后轮到。

[74] 亦参《泰阿格斯》(Theages，128b)。苏格拉底如此宣称，显然胸有成竹——有第俄提玛的教导作为支撑。【译按】苏格拉底经常说自己无知，这里却说"懂情事"，申明自己是爱欲之人（有热情的人），可能并非仅仅是柏拉图的游戏笔法。按伯纳德特的解释，《理想国》将好的政治秩序与好的灵魂秩序联系起来，所谓好的灵魂秩序指灵魂中的精神（理性）部分能支配欲望部分，从而服从正义的美德，因为，正义的自然基础是灵魂中的精神部分，所谓僭政对应的正是灵魂秩序中精神的统治被欲望推翻了（《理想国》，573a－8b)。与《理想国》联系非常紧密的《蒂迈欧》也没有把爱欲看作人的本源性基质（《蒂迈欧》，90e－91a)，从而，爱欲属于政治的事情。柏拉图的苏格拉底在这里声称自己只"懂情事"，如此"限制"似乎在表白，自己没有能力让心目中最好的城邦得以实现，为此还得倚赖于哲人和政治家（《蒂迈欧》，19c－20a)。参见，Seth Benardete，*Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*（《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》)，München2002，页35。

关于苏格拉底作为有情人的说法，详见216d；这一说法亦见于色诺芬《会饮》

对，他总泡在狄奥尼索斯和阿佛洛狄忒（Διόνυσου καὶ ᾿Αφροδίτην）[76]那里；我看，其余在座各位都不会反对。只是，我们这些躺在后面的有点划不来；不过，躺在前面的要是讲得头头是道、讲得漂亮，咱们也值了。好吧，斐德若开始罢，为咱们赞颂爱若斯，祝好运！

大家一致赞成这番话，【178a】跟着苏格拉底怂恿斐德若。每个人当时讲的话，阿里斯托得莫斯已经记得不太清楚，他对我讲的，我也记得不大全。好在我还记得值得记住的那些，且让我给你们细说。[77]

8、2。

[75] 两人并提，暗含两人有同性恋关系。尽管人们对大多数同性恋爱不会感到奇怪，在这里碰到的阿伽通与泡赛尼阿斯之间的关系（亦参 193b—c），还是会觉得有点不同寻常。

[76] 阿佛洛狄忒是掌管性爱和性美的女神，其神性职分就是做爱（τὰ ἀφροδισια，动词ἀφροδισάξειν），成为性欲、性感的象征；在古希腊文学中，阿佛洛狄忒与爱若斯有时没有明确区别（详见 180c3 以下）。狄奥尼索斯的隐喻是酒，苏格拉底这话暗指阿里斯托芬整天泡在性和酒中。

希腊人并没有混淆"性欲"（ἐπιθυμία，动词ἐπιθυμεῖν）与"爱欲"，两者的区分是"数量上的界定"（参见《前苏格拉底残篇》，Prodicus，B7）：爱欲是"双方的欲求"（desire doubled），也就是相互的吸引（【译按】可比较今天西方世界中 sexual 读物与 erotic 读物的区分）；因此，爱欲总与个人的外貌相关，或者说，爱欲是受到漂亮外表的吸引。由此可以理解，爱欲总是与καλός（漂亮、英俊、迷人）相关。

[77] 讲述方式可对观色诺芬《会饮》1、1。【研究文献】C.J. Classen，*Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern*，in *Philologus*，（109）1965.

斐德若的讲辞[78]

刚才我已经讲过，阿里斯托得莫斯【对我】说，斐德若头一个讲，他是这样开头的：[79]爱若斯是个伟大的神，在人们和神们中最神奇（θαυμαστὸς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς），[80]从许多方面看都值得称颂，尤其出身方面。

因为，爱若斯算年纪最大的神，【178b】这本身就是一种尊荣，斐德若说。凭据就是，爱若斯没有父母，从来没有谁——诗人也好、讲故事的人也好，提到过爱若斯有父母。倒是赫西俄德（῾Ησίοδος）说过：

最开先是浑沌，

随后，

大地以宽阔的胸脯，铺展出安稳的处所，

然后是爱若斯。[81]

赫西俄德说的是，继混沌之后就有了大地和爱若斯。帕默尼德（Παρμενίδης）[82]说到创生时也讲，

---

[78]【研究文献】Robert Nola，*On some neglected minor speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias*，in *Prudentia*，(22) 1，1990.

[79] "轮着讲"从这里开始，直到222b结束；对观色诺芬《会饮》3至8章。

[80] 这是说到爱若斯时的套话（亦参178c、186a、195a－c、202d、218b），对观色诺芬《会饮》8、1。

[81] 见赫西俄德，《神谱》，第116至120行，斐德若的引用是掐头去尾的引法。【译按】此处的仿宋体部分，希腊原文排为诗行——"爱若斯"一词出现在120行：

最先产生的确实是卡俄斯（混沌），其次便产生该亚——宽胸的大地，所有一切〔以冰雪覆盖的奥林波斯山峰为家的神灵〕的永远牢靠的根基，以及在道路宽阔的大地深处的幽暗的塔耳塔罗斯、爱神厄罗斯——在不朽的诸神中数她最美，能使所有的神和所有的人销魂荡魄呆若木鸡，使他们丧失理智，心里没了主意。（张竹明译本，北京：商务版1991）

[82] 南意大利Elea人（约前515－前445），重要的前苏格拉底哲人之一，除同名的对话外，柏拉图提到他的地方主要有：《会饮》（两次，参195c）、《泰阿泰德》（183e）、

所有诸神中，最先出生的就是爱若斯。[83]

【178c】阿库西勒俄斯（'Ακουσίλεως）[84]【说的】也与赫西俄德一样。所以，从许多方面看，人们都同意爱若斯在众神中年纪最大。[85]不仅年纪最大，爱若斯对于我们来说还是最美好的事物的起因（μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός）。我就不晓得，还会有什么是比一个人在年轻时就得到可爱的有情人或有情人得到可爱的情伴（ἢ ἐραστὴς χρηστός, καὶ ἐραστῇ παιδικά）更好的事情了。[86]人想要过上美满日子，就得不是靠什么家世、名望、财富之类，而是靠【178d】像情爱这样的东西（τοῦτο…, ὡς ἔρως）来引导自己的一生。我的意思是什么呢？意思是，对丑恶的事情有羞恶感，对美好的东西有追逐热情（τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν）；要是没有这些，无论国家还是个人，都做不成什么伟大、美好的事

《智术师》（217c、237a、241d、242c）。【译按】旧译"巴门尼德"，与音译差得较远，此从朱译。

[83]【译按】这句话希腊原文排成诗行。《前苏格拉底残篇》，B13：πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων。亚里士多德（《形而上学》，984b26）、普鲁塔克（mor，756F）以及 Sext（adv.dom. III9）、Stob（I9，6）、Simpl（Phys. 39）都引用过这段话。参见 Ernst Heitsch 编辑、德译、注疏，*Parmenides:Die Anfänge der Ontologie，Logik und Naturwissenschaft*（《帕默尼德：本体论、逻辑、自然知识的开端》），Heimeran/ München1974，页 190。【研究文献】J.S. Morrison，*Four notes on Plato's Symposium*，in *Classical Quarterly*，（14）1964.

[84]（Argos 的）阿库西勒俄斯，《谱系》（*Genealogien*）三卷的作者，该书实际上是赫西俄德《神谱》的改写（成散文）、补充，在公元前 5 世纪中期流传颇广。

[85] 亚里士多德在《形而上学》（卷一 984b23—31）中的说法，可以支持斐德若的这一讲法：从宇宙论上讲，所有存在物中总有一个是第一原因。亚里士多德把这种看法归在恩培多克勒名下。

[86] 爱若斯带来最大的福气，对观色诺芬《会饮》4、14。【研究文献】Robert Renehan，*Some passages in Plato*，in *Greek Roman and Byzantine Studies*，（85）1990，页 120—126。

情。[87]可以断言，一个正在爱恋的男子汉要是做了什么丢人事，或受人欺辱连声也不敢吭，最让他觉得无地自容的，肯定既非被他父亲、也非被他朋友或其他什么人正巧瞧见了，【178e】而是被自己的情伴瞧见了。一个情伴做了什么丢人事，正巧被自己的有情人瞧见了，同样会无地自容得不行。所以，要是能想出什么法子，全由有情人和情伴来组建一个城邦或一支军队，他们就会把自己【的生活】治理得再好不过了，因为，人人都会尽量不丢人现眼，还要相互争风吃醋；[88]【179a】要是这样的人一起打仗，只需很少数量就可以战胜所有的人了。[89] 因为，一个有情人要是想临阵逃跑或丢盔弃甲，固然怕被其余的人看见，但更怕被自己的情伴看见，与其被看见，多半不如战死算了。再说，自己的情伴置身险境时，没有哪个有情人会丢下不管、不去救他；[90] 有情人不至于会胆小到那程度，因为，爱若斯总会激发有情人身上的好品德，使他能将自己天性中最好的品质（τῷ ἀρίστῳ φύσει）【179b】发挥出来。总之，

---

[87] 爱欲让人产生追逐感和羞耻感的说法，对观色诺芬《会饮》4、15。

[88]【研究文献】J.G. de Voto，*The Theban sacred band*，in *Ancient World*，（23）1992；G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980.

[89] 178e 至此一段关于由有情人和情伴组成的军队战无不胜的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、32。这样一支军队事实上有过——忒拜人组成的“圣队”（Heiligen Schar der Thebaner），且在公元前 371 年的 Mantineia 战役中表现出色。这支“圣队”的组建在前 379－前 378 年，因而成为确定《会饮》写作时期的内证之一。

[90] 甘愿为情伴冒险，对观色诺芬《会饮》4、14。

正如荷马所说，神在英雄胸中“鼓起几分勇气”，[91]爱若斯对于有情人也如此，使他成为有勇气的人。

再说，惟有相爱的人（οἱ ἐρῶντες）才肯替对方去死，不仅男人这样，女人也如此。珀利阿斯的女儿阿尔刻斯提(Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις)向【我们】希腊人充分证明，这是真的：只有阿尔刻斯提肯替自己的丈夫去死，虽然她丈夫有父【179c】有母。[92] 阿尔刻斯提对丈夫的情爱超过了父母对儿子的疼爱（φιλίᾳ），[93] 相形之下，父母与儿子有如路人，只有名字相属而已。阿尔刻斯提成就的

---

[91] 参见《伊利亚特》，卷十 482—484（雅典娜给狄奥墨得斯【Diomedes】打气）：他这样说，目光炯炯的雅典娜鼓舞起 / 狄奥墨得斯胸中的力量，他挥剑四砍 / 死者悲惨地呻吟，鲜血染红泥土。

卷十五 262（阿波罗给赫克托尔打气）：阿波罗这样说，给士兵的牧者灌输力量。

虽然这里的“神”用了定冠词，并非特指爱若斯：在希腊文中，“这个神”的说法通常指“某个神”；“英雄”（ἡρώων）在希腊人的感觉看来，就是半神。爱若斯在英雄胸中“鼓起几分勇气”，对观色诺芬《会饮》4、15。

[92] 阿尔刻斯提的丈夫阿德墨托斯（Ademetus）命定早早病死，阿波罗将命定神们灌醉，然后说服命定神们让阿德墨托斯摆脱早死之命，命定神们答应了，但条件是得有一人替死。没有谁愿意替死，其父母虽然年老，也不肯替死，惟有妻子阿尔刻斯提愿意。神们后来嘉奖她，让她死后复活。参见欧里庇得斯的悲剧，《阿尔刻斯提》。

[93] 这里可以见出情爱与其他两个与爱相关的希腊语词的差别：φιλία（动词为φιλεῖν）含义要宽泛得多，可以用来表达民族之间的情感、同事之间的情感、亲属性的尤其血缘性的爱（子女、父母），但也可以用来表达亲密朋友之间甚至夫妻和有情人之间（带性欲望）的爱：φιλεῖς ἐμέ【你爱我吗？】既可以带性爱含义（参见色诺芬，《会饮》，9：6），也可以仅仅表达亲密和熟络（参见阿里斯托芬，《云》，82 行）。再就是ἀγάπη和ἀγαπᾶν（【译按】：可译作【挚爱】），这个词因为《新约》中保罗书信的用法而成了纯粹精神性的情感表达。不过在古典时期的希腊文中，这个语词所表达的【爱】同样带有性感成份。阿提卡早期陶瓶彩绘中有一个半裸女人图，她懒洋洋地躺在床上喝酒，名字就叫 Ἀγάπη。看来，无论哪种爱的情感，都有人【性】的身体成分。

行为，不但人们、连神们也视为壮丽之举。成就过壮举的人何其多，但从神们那里得到稀罕奖赏的——让其灵魂从阴间回到阳间的，数都数得出：神们让阿尔刻斯提死后还魂，表明他们非常赞赏阿尔刻斯提【179d】之举。[94] 由此可知，连神们也特别敬重情爱的火热和品性（τὸν ἔρωτα σπουδήν τε καὶ ἀρετὴν）。俄阿格洛斯的儿子俄耳菲斯[95]（'Ορφέα δέ, τὸν Οἰάγρου）被神们遣离阴间时，就没有如愿以偿：神们没有让俄耳菲斯得到老婆，只让他瞧了一眼妻的魂影；因为，神们觉得，俄耳菲斯太怯懦，虽为竖琴师，却不像阿尔刻斯提那样敢为情死，一心只想活够岁数走到阴间。所以，神们惩罚俄耳菲斯，让他死在女人们【179e】手里。[96]忒提斯的儿子阿喀琉斯（'Αχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος）

---

[94] 这一传说因欧里庇得斯的悲剧《阿尔刻斯提》而闻名，不过，传说的基本情节是，冥王把阿尔刻斯提放回去了；在欧里庇得斯的剧中，是赫拉克勒斯把阿尔刻斯提从坦塔洛斯神那里抢回来的，当时坦塔洛斯神已经快要把阿尔刻斯提领进下界了。

[95] 俄耳菲斯是希腊神话传说中著名的竖琴诗人，其歌声令铁树发芽，兽石感动。其妻欧律狄刻（Eurydice）被蛇咬死，俄耳菲斯虽然怀念甚切，仍然活足天年才到阴间，求冥王准他带妻子回人世（后世诗人对此有过描写，参见密尔顿，*Il Penseroso*，104－108行）。受俄耳菲斯音乐感动，冥王准了他的要求，但要他的妻跟在后面走，未到阳间之前不准他回头看。快到阳间时，俄耳菲斯忍不住回头看了妻子一眼，从此永远不见妻子。俄耳菲斯被缪斯们变成一滴滴眼泪，浮在水流上还在哀唱（后世诗人的描写参见 Lycidas，58－64行）。

公元前7至前6世纪的许多民间诗歌都归到了俄耳菲斯名下，这些诗歌大多描绘灵魂的来世命运，提供灵魂获得来世福气和避免来世霉气的指引，从而有“俄耳菲斯生命术”之称。在这里，通过贬俄耳菲斯，柏拉图笔下的斐德若显得完全拒绝哀愁和哀诉的音乐（诗）。柏拉图非常看重音乐的教育作用，因此要求音乐（诗）有益于灵魂健康，不可给人哀绵绵的东西。参见《理想国》424b以下、《礼法》800a以下。柏拉图作品中涉及俄耳菲斯的地方主要有：《申辩》41a；《普罗塔戈拉》315a、316d；《伊安》533c、536b；《克拉底鲁》400c；《理想国》364e、620a；《礼法》669d、677d、782d、829e、886c。

[96] 这里讲的是俄耳菲斯传说的一个变文，与流行的不同。Z本注：传说俄耳菲斯被

的际遇就不同，神们尊敬他，死后让他去了福人岛（μακάρων νήσους）。[97] 阿喀琉斯从他母亲那里得知，如果他杀了赫克托尔（Ἕκτορα），自己也得死，如果不杀，就会平安回家，享足天年。[98]尽管如此，阿喀琉斯宁可勇敢地去救自己的有情人帕特洛克罗斯（τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ）【180a】替他复仇，不仅敢为有情人死，而且紧随有情人被杀死。神们极其钦佩阿喀琉斯，就因为阿喀琉斯懂得看重自己的有情人。埃斯库罗斯（Αἰσχύλος）[99]把阿喀琉斯写成帕特洛克罗斯的有情人

酒神的女信徒们撕死。

[97] 按《奥德赛》卷十一 467 以下，阿喀琉斯同其他死者一起去了阴曹地府。许多传说中的英雄死后灵魂住在福人岛（参见品达，Olympian Odes，2：79 以下；赫西俄德，《工作与时日》，170－173。【译按】中译本为 165－169a）：

有些人为了美貌的海伦渡过广阔的大海去特洛伊作战，结果生还无几。但是诸神之父、克洛诺斯之子宙斯让另一部分人活下来，为他们安置了远离人类的住所，在大地之边。他们无忧无虑地生活在涡流深急的大洋岸边的幸福岛上，出产古物的土地一年三次为幸福的英雄们长出新鲜、香甜的果实。远离不朽的众神，克洛诺斯王统治着他们。

这个观念与荷马的埃琉西昂【Elysium】（参见《奥德赛》，卷四 561－569 行）相同：

宙斯抚育的墨涅拉奥斯，你已注定 / 不是死在牧马的阿尔戈斯，被命运赶上 / 不朽的神明将把你送往埃琉西昂原野 / 大地的边缘，金发的拉达曼提斯的处所 / 居住在那里的人们过着悠闲的生活 / 那里没有暴风雪，没有严冬和淫雨 / 时时吹拂着柔和的西风，轻声哨叫 / 奥克阿诺斯遣它给人们带来清爽 / 因为你娶了海伦，在神界是宙斯的佳婿。

[98] 参见《伊利亚特》卷九 410－416 行：

我的母亲、银足的忒提斯曾经告诉我 / 有两种命运引导我走向死亡的终点 / 要是我留在这里，在特洛亚城外作战 / 我就会丧失回家的机会，但名声将不朽 / 要是我回家，达到亲爱的故邦土地 / 我就会失去好名声，性命却长久 / 死亡的终点不会很快来到我这里。亦参卷十八、95 行以下。

[99] 三大悲剧家之一（公元前 525－前 455），柏拉图作品引到他的地方还有：《欧绪德

（Πατρόκλου ἐρᾶν），是在瞎编。阿喀琉斯不仅比帕特洛克罗斯俊美，甚至比所有英雄们俊美，胡子都还没有完全长出来，肯定比帕特洛克罗斯小多了，荷马就是这么说的。[100] 很清楚，神们最敬重的品德，就是【180b】出自爱神的品德；而且，神们更惊叹、赞赏和奖赏的，是情伴对有情人表现的情，而非有情人对情伴表现的情；爱神在有情人身上，因而，与情伴相比，有情人更富于神性。这就是为什么，神们更敬重阿喀琉斯而非阿尔刻斯提，要送他去福人岛。[101]

所以，我认为，爱若斯在神们中间年纪最大、最受敬重，也最有权引导人在生前和死后拥有美德和福气。[102]

谟》，291d；《理想国》361b、362a、380a、381d、391e；《斐多》，108a。

[100] 荷马的确说帕特洛克罗斯年长于阿喀琉斯，但没有说小很多，也没有说两人有同性恋关系（参见《伊利亚特》卷二 673 行、尤其卷十一 786 行以下）；斐德若引用古诗时加油添醋，可见这毛病不是现代人才有。埃斯库罗斯写的悲剧三部曲中，提到阿喀琉斯与帕特洛克罗斯的爱情关系（参见残篇 135—136）；在 *Myrmidons* 中（残篇 228 以下），埃斯库罗斯明确写到两人的“亲吻”和“屁股”；古希腊陶瓶彩绘上描绘的典型的同性恋做爱方式，就是主动方紧贴对方的屁股。埃斯库罗斯经常在剧中改编传说，以适应自己时代的态度和兴趣。179e 至此一段关于阿喀琉斯与帕特洛克罗斯的关系的话题，亦见于色诺芬《会饮》8、31。

[101] 179b—180b 一段讲为情伴甘愿牺牲性命，对观色诺芬《会饮》4、16。【研究文献】G.J. de Vries，*Miscellaneous Notes on Plato*，Amsterdam，1975.

[102] 所谓“幸福”，指成功地实现、获得了自己希望实现、获得的（参见 205a），因此，“幸福”（εὐδαιμονία）不是一种主观心理状态，同样，ἀρετή在这里指的也非心性美德，而是可见的品行。

泡赛尼阿斯的讲辞[103]

【180c】阿里斯托得莫斯【对我】讲，斐德若的讲辞大致如此。斐德若说完后，有几个人讲了些什么，阿里斯托得莫斯记不大得了，他跳过那些话，接着讲泡赛尼阿斯说的。泡赛尼阿斯这样讲：

呃，斐德若，我以为，我们的话题好像定得不大对头，仅仅规定了赞颂爱若斯。要是爱若斯只有一个，倒还蛮好，可爱若斯哪止一个。既然不只一个，一开头就该搞清楚，我们要赞颂【180d】的是哪个爱若斯。现在，我就要来纠正这一点，把应颂扬的爱若斯是哪个先搞清楚，再以与这位神的尊荣相称的方式赞颂他。我们大家都清楚，没有阿佛洛狄忒（'Aφροδίτη）就没有爱若斯。[104] 若阿佛洛狄忒只有一个，爱若斯也就只有一个；若有两个阿佛洛狄忒，[105]爱若斯也肯定有两个。

---

[103]【研究文献】K.J. Dover, *Eros and Nomos: Plato's Symposium 182a—185c*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*,（11）1964; D.K. Gallagher, *In praise of Pausanias: Dialectic in the second speech of Plato's Symposium*, in *Kinesis*,（6）1974; G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*,（33）1980; Vinciane Pirenne-Delforge, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique*, in *Antiquité classique*,（57）, 1988; Robert Nola, *On some neglected minor speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias*, in *Prudentia*,（22）1, 1990.

[104] 并非没有情就不会有性的欲望，泡赛尼阿斯要说的是，爱欲与阿佛洛狄忒（性欲）不可分离："没有阿佛洛狄忒，就没有爱若斯"意为"没有性，就没有爱欲"。【译按】但爱若斯作为情爱既可以是异性之间的，也可以是同性之间的，阿佛洛狄忒作为性爱则似乎仅是异性之间的。

[105] 按赫西俄德《神谱》（190前后），阿佛洛狄忒为"天"所生："克洛诺斯用燧石镰刀割下其父的生殖器，把它扔进翻腾的大海后，这东西在海上漂流了很长一段时间，忽然一簇白色的浪花从这不朽的肉块周围扩展开去，浪花中诞生了一位少女。"按荷马《伊利亚特》卷五370—430行，阿佛洛狄忒是宙斯和狄俄涅（Dione）所生，被许配给火神赫斐斯托斯，后与战神阿热斯私通，私生子就是爱若斯（参见《奥德赛》，卷五266行以下）——阿伽通在讲辞中用到这一典故（参见196d），泡赛尼阿斯借此表达有两个不同的阿佛洛狄忒。

阿佛洛狄忒作为神怎么会不是两个（δύο τὼ θεά）呢？一个肯定年长些，她没有母亲，是天的女儿（Οὐρανοῦ θυγάτηρ），所以我们称她为“属天的”（Οὐρανίαν）；另一个较年轻，是宙斯和狄俄涅（Διὸς καὶ Διώνης）的女儿，我们把她叫做【180e】“属民的”（Πάνδημον）。[106] 所以，爱若斯作为两个阿佛洛狄忒的伴侣，也肯定有两个，一个该叫“属民的爱若斯”，另一个叫做“属天的爱若斯”。每个神当然都应该得到颂扬，但得先搞清楚，各位神各自是怎么回事。所有行为就其所为本身来说，并没有美丑可言。[107]【181a】比如，我们现在的所为：喝酒、唱歌、讲话，本身都不关美的事。美不美，惟有如何行事的方式才显得出来。做得美做得当，所做的就美；做得不当，所做的就丑。情爱、爱神（καὶ τὸ ἐρᾶν, καὶ ὁ Ἔρως）也如此，不能笼统地说美，值得赞颂；只有让人漂漂亮亮爱一回的那个爱若斯，才美、才值得赞颂。[108]

源于属民的阿佛洛狄忒的情爱十分【181b】普泛，随缘（ἂν τύχῃ）

---

[106] “属天的”（Οὐρανίος）是雅典时代广为人知的用来称阿佛洛狄忒的代名词，比如欧里庇得斯的 *Hippolytus*，59 行：“属天的 Artemis 是宙斯的女儿”，《残篇》781：15－17：“属天的阿佛洛狄忒是宙斯的女儿”。这里的“属天”只是一种崇拜的说法，并非指“天上的……”；同样，πάνδημος也是崇拜的说法，并非指“地上的……”或鄙俗、低贱的，而是指“受地上所有人（而非某个家族或地区的人）崇拜”。在雅典有两座阿佛洛狄忒庙，一座在城中市场小丘上，其中有非常著名的雕像家 Phidias 制作的阿佛洛狄忒拜像，是属天的阿佛洛狄忒庙。属民的阿佛洛狄忒庙在雅典的 Akropolis 西南山坡上的功业庙（Niketempel；【译按】希腊文νίκη意为【得胜】）下面，自梭伦时代以来，这里成了妓女聚集的地方。

【译按】πάν－δημος的字面含义就是“泛一众”（用今天的说法：人民大众），亦可译作“普泛的”；S、U 本译作 gemeine 和 all-gemeine，“属天的”则译作 himmlische，A 本译作 vulgar 和 heavenly，Brisson 本译作 Vulgaire；B 本直接采用希腊文音译，若汉语也用音译，似不及义。

[107]【译按】这里的“美丑”带有道德含义，故 B 本译作“并没有高贵与低贱可言”。

[108] 关于美的说法，亦参见 211b－c，《大希庇阿斯》285a－b，《斐德若》249d－257a，《高尔吉亚》474d－475a，《阿尔喀比亚德前篇》113c－114e。

芸芸而生，一般人沉湎的就是这位爱神。首先，这类人在爱的时候不是爱女人就是爱男孩，而且，爱的更多是他们的身体而非灵魂；[109]再说，这些人所爱的都是些要多傻有多傻的人，因为他们只看重爱一回，根本不管爱得美还是不美。这些人的爱随机而生，只管去爱一回，不管这爱一回好还是不好。这种情爱源于年纪【181c】轻得多的那个性感神（ἀπὸ τῆς θεοῦ），[110]她的血缘中既有女的也有男的。[111]

源于属天的性感神的情爱就不同了，因为这性感神的血缘中没有女性，[112]只有男性，所以，这情爱只是对少男的情爱（ὁ τῶν παίδων ἔρως）。再说，属天的性感神年纪较长，不至于欲火中烧。[113]这就是为什么，那些受这种情爱感发的人会转而爱男性，被天生比较强壮、更有理智的（νοῦν）男性吸引。[114] 从这男童恋（τῇ παιδεραστίᾳ）本身【181d】人们可以明白，有的人纯粹是由这种【男童恋的】情爱驱使的：因为，他们要爱的与其说是少男，不如说是那些开始萌发理智的男子，只不过他们的胡子碰巧刚发芽而已。我想，有情人之所以要等情伴到这年龄才去爱他，是因为真的要和他相濡以沫、白头偕老，而不是要利用情伴年少无知，骗他、耍他，然后一脚踢开去追另一个。因而，应该有禁止爱小男孩这样的法律，[115] 【181e】免得人们在尚未定型的人身上浪费太

---

[109] 同样的说法亦见于色诺芬《会饮》8、23。

[110] 【译按】原文为阴性的“神”，西文译本通常译为“女神”（the goddess，die Göttin）；中译若译作“女爱神”实不易与“爱神”相区别。因阿佛洛狄忒是性欲、性感的象征，试译作“性感神”——在如今的日常用法中，“性感”也大多用来形容女性，符合阿佛洛狄忒的性别身份。

[111] 既可能指有父母，也可能指双性同体，参看189e阿里斯托芬所讲的“圆球人”神话。

[112] 指没有母亲。

[113] 按雅典民间看法，“属天的阿佛洛狄忒”并非像 “属民的阿佛洛狄忒”那样沉溺于肉感欲望。

[114] 180c至此关于两个性感神和两个爱神的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、9以下。

[115] 【译按】νόμος在柏拉图那里至少有两种不同的含义：习传的伦理规矩和人为的

法律。有学者主张译νόμος作习惯法，但习惯法是现代法学的类概念——古代并没有习惯法、成文法的区分，译作习俗更不及意。汉译νόμος颇棘手，权且译作“礼法”，或者音译为诺谟司。D本注，这里很清楚是“法律”的含义，A、B本均译作law，U本译作Gesetz；S本译作Sitte，恐怕不当，Sitte显然不等于Gesetz。

νόμος这个词的本意指某群人的生活规矩，引伸为某群人确定的生活方式。从词源上讲，νόμος本来指给牲口分派的吃草的地方（基本语意为【划分】、【牧养】），其复数形式转义为【各种习俗、惯例】。直到公元八世纪，这个词也指作曲中的确定形式（律）。无论如何，这个语词的原初用法并没有法律的含义。νόμος是些实质性规矩（律），而非立法机构订立的形式意义上的法律。公元前5世纪，当νόμος开始指具有法律效力的宗教、道德、政治规矩时，梭伦仍然用θέσμοι这个词来指形式上的法律。可见，νόμος的含义介乎个别习俗与普遍的正义神（ἡ δίκη）之间：正义神给人们规定具体的νόμος（参见赫西俄德，《工作与时日》，276以下）。在希腊早期，νόμος具有神性的尊位：人群生活是靠θεοῖς νόμος【神性的诺谟司】来养育的（参见赫拉克利特，《前苏格拉底残篇》，22B114；品达，*Pyth*. 2、85）。νόμος并非具体法规，而是生活方式的指引和总体上的在先规定，不可随意更改。在此指引下的生活细则，才由法律来体现和充实（可以修改），如希罗多德引述（参见《史记》3、38）品达的话时所说的：νόμος是君临一切的王（亦参品达，《残篇》，169）。

公元前6世纪末，νόμος开始被顺带用来指成文法；公元5世纪中期，随着雅典民主制的建立，作为实质性规矩的νόμος逐渐成为“形式性的”立法对象。换言之，νόμος在民主制下才开始变成人为的形式性法律，不再仅是习传的伦理－宗教性规矩。人民领袖伯利克勒斯的一段话，表明了νόμος含义的这一深刻历史变化：所有经由全体人民严格审查在书面上订立的，都是法律（νόμος），以此彰明，何为人之应为和应让人之所为（参见色诺芬，《回忆苏格拉底》，卷一，2：42）。νόμος含义的这种转变，通常认为与立法者克利斯拉尼相关，其实并非某个个人（人民领袖）意志所为。νόμος变成人为的法律规定，是雅典民主政制或者说平等的政制秩序（ἰσωνομία）的结果。

柏拉图直接面对νόμος含义的这种转变，从而强调区分νόμος的两种含义：神订的和人订的诺谟司（参看《礼法》开篇的对话）、传统的诺谟司与民主政制中实际的法律（《礼法》，722d以下）。在人们还没有订立成文法之前，人们是按祖传的诺谟司（πατριοις νομοις，《礼法》，680a；πατρια εθη，《政治家》，301a）来生活的。在民主制下，人民订立什么法律，取决于当时的政教统制，而统治者支持这样的法律，又是为了维护自己的统治（《理想国》，338d以下），这样一来，政教统制

多精力。[116][117] 少男在成长期，灵魂和身体两方面都还没有定型，变坏变好（κακίας καὶ ἀρετῆς）都还是未知数。规矩男人都自愿订出这样的法律来约束自己，至于属民的有情人们（τοὺς πανδήμους ἐραστὰς），就应该强制他们这样做，正如我们要尽可能【用法律】强制他们，不可随便招惹民女(ἐλευθέρων γυναικῶν)。[118] 属民的有情人往往使得【182a】情爱成了很不光彩的事情，有人甚至说，对有情人百依百顺很不好。其实，他们说的只是这类属民的有情人们，这类人让人看起来实在不得体、不正派（ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν）。无论什么行为，只要遵礼守法，本来是不会招来非议的。[119]

在别的城邦，关于情爱的法律（τὸν ἔρωτα νόμος）一般都订得简洁明了，很容易明白，在我们这里和【182b】在斯巴达(ἐν Λακεδαίμονι)，这类法律却很复杂。[120]在厄利斯和玻俄提亚（ἐν Ἤλιδι…ἐν Βοιωτοῖς）

的稳定性就重于法律的实质品质（《礼法》，789a 以下、793c、838b）。法律要求人们必须服从，不管是否与个人对道德品德的追求相宜（《克力同》，50c 以下）。由于成文的法律不可能将生活中的种种细微处规范得清清楚楚，补救法律的缝隙和不足，就成了政治家——所谓活的法律——的职责（νομος εμπσυχος，《政治家》，293e 以下、302b 以下；西塞罗，《法律篇》，3、1）。参见 Christoph Horn / Christof Rapp 编，《古代哲学词典》，前揭，页 293－294。

[116] 【研究文献】Robert Renehan，*Some passages in Plato*，in *Greek Roman and Byzantine Studies*，（22）1981，页 371－384。

[117] 这里说到的“小男孩”与前面说到的“少男”虽然是同一个词，其实指的是不同年龄段的男孩。言辞上的含混，恰恰是泡赛尼阿斯思想精确的表征。

[118] 直译当是“自由女人”，意思指其生为自由民而非奴隶，并非现代意义上的“自由女人”（【译按】译作“民女”，取“自由民”之义），她们的父亲、丈夫或者最亲近的男性相对而言就是其主人（κύριος），她们的父亲有权决定把她们嫁给谁。

[119] Robert Renehan，*Some passages in Plato*，in *Greek Roman and Byzantine Studies*，（22）1981，页 371－384。

[120] 在斯巴达，对于同性恋的管制的确比较“复杂”；色诺芬曾经就这方面比较过斯巴达和厄利斯与玻俄提亚（参见色诺芬，*Lacedaemoniorum Respublica* I.12 以下）。斯巴达在这里作为反例，对观色诺芬《会饮》8、35（斯巴达同样是反例）。【译按】

等人们不善言辞的地方，[121]干脆规定了这样的法律：对有情人百依百顺是好事，无论老少，没有人说这有什么不好；不过我觉得，这只是由于他们不愿花费心力去劝导少男，他们本来就不善言辞。但是，在伊俄尼亚（'Ιωνίας）[122]以及人们还生活于蛮夷治下的其他许多地方，【法律】都规定这类事情不正派；在僭政治下（διὰ τὰς τυραννίδας），蛮夷规定，爱少男、【182c】爱智识（φιλοσοφία）、爱体育，都属不正派行为。依我看，这显然是因为，统治者以为被治者中间产生了不起的见识、形成亲密的情谊和紧密的圈子（φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας）对自己很不利，这些恰恰尤其靠情爱来培育。在我们【雅典】这儿，僭主们也曾从实际中懂得这样的教训：正是由于亚理斯脱格通的情爱和哈莫第乌斯的情谊（'Αριστογείτονος ἔρως καὶ 'Αρμοδίου φιλία），自己的政权才被推翻了。[123] 所以，凡把对有情人百依百顺【182d】看成坏事的地方，

色诺芬的Λακεδαιμονίων Πολιτεία（《斯巴达政教制度》）不是当今文化人类学、历史社会学一类的历史考察，而是通过对斯巴达政教制度的理想化描绘，批判雅典民主政制。谈到男童恋（περὶ τῶν παιδικῶν ἐρώτων）时，色诺芬具体说到教育以及年长的有情人的责任。参见色诺芬，*Die Verfassung der Spartaner*，二12、三1—3，Stefan Rebenich编辑、德译、注疏，Darmstadt 1998，尤其注疏32—33。

[121] 色诺芬《会饮》（8、34）有同样的说法，但说的是忒拜和厄利斯。现在人们一般认为，多立安人对同性恋特别开放，可是厄利斯和玻俄提亚都不属于多立安。Z本注：厄利斯和玻俄提亚都是希腊南部的城邦，民性较强悍拙直，文化也较雅典落后。

[122] 伊俄尼亚本指小亚细亚沿岸的中部地区及其周边岛屿，曾受波斯统治；广义的伊俄尼亚人指在阿提卡、Euboia以及Kykladen一带的希腊人部族。

[123] 亚理斯脱格通钟爱美少年哈莫第乌斯，僭主希庇阿斯Hipparch（Pisistratus的儿子）的兄弟希巴库斯想夺宠而不成功，凌辱这两位爱友，两人谋杀了僭主希庇阿斯，事在公元前514年，修昔底德的史书有记载（卷六54：2—3）；但谋杀僭主并没有终止僭政，反倒使僭政变得更严酷。【详按】这一事件被看作西方历史上通过非法手段对付暴政的开端，当时在雅典家喻户晓，不少民谣反映了这一点，戏剧诗人（比如阿里斯托芬，参见*Lysistrata*行632；*Acharnenses*行979、1053）提到Harmodios，就能让观众想起歌颂这位英雄的民谣。后来，这两个人的名字与推翻僭主、解放、

必定会出现这类法律，这不过表明了治者的贪婪和被治者的懦弱；反之，不分青红皂白把情爱都当好事情的地方，说明那里的立法者缺乏这方面的分辨力。[124] 我们这里的法律比刚才说的那些都要好得多，但像我说过的，也比较不容易明白。

不妨想想一般【雅典】人的说法：偷偷摸摸地爱不如光明正大地爱好，而且，应该爱最好、最高贵的，即便漂亮不及别人（καὶ μάλιστα τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων, κἂν αἰσχίους）；有情人在哪里都受到激励，从不会被认为在做不正派的事情：夺得情伴是干得漂亮，【182e】情伴被别人抢走才丑死了。为了夺得所爱的人，有情人什么事情都可以做，只要他想得出来，法律完全不予限制，还会加以表彰；除此之外，【183a】要是为了别的目的或愿望这样做，就会受到哲学最严厉的谴责。[125]

比方说，要是为了想从别人那里搞到钱，或得个官位以及任何诸如此类的势利，就像个有情人追所爱的人那样，百般殷勤、苦苦央求、发各种誓、睡门坎，做些连奴隶都不屑做的添肥事儿，那么，无论朋友还是敌人，都会阻止他，敌人会【183b】骂他俗媚、贱，朋友会责备他，为他不好意思。但所有这些事情要换了是有情人来做，人们就会叫好，而且法律允许这样做，不认为有什么坏处，仿佛有情人知道自己做的完全是值得得意的事。[126]最绝的是，像人们都说的那样，只有有情人发誓

友爱、公民的权利平等联系起来——荷尔德林歌颂法国革命时就提到这两人。参见 Heinrich Schlange-Schöningen，*Harmodios und Aristogeiton：die Tyrannenmörder von 514 v. Chr.*：见 Alexander Demandt 编，*Das Attentat in der Geschichte*（《历史上的刺杀》），Suhrkamp 1999，页 26－47。

[124]【详按】或译"立法的人灵魂懒惰"。

[125]【研究文献】H. Reynen，*Philosophie und Knabenliebe: Zu Plat. Symp. 183a*，in *Hermes*，（95）1967。

[126] 这里肯定有情人做些连奴隶都不屑做的殷勤事，色诺芬《会饮》（8、23）的写法持否定态度。

不算数才会得到神们原谅，因为，凡发性事方面的誓，[127]据说根本就不算什么誓。可见，【183c】无论神们还是人们，都让有情人有充分的自由，就像我们这里的法律所订明的那样。[128]

由此来看，可以认为，在我们这个城邦，无论做有情人还是成为有情人的所爱，都是很好的事情。不过，父亲们会让看孩子的家奴[129]看管自己的被情爱挑动的儿子，不允许他们同有情人们往来，吩咐家奴盯住那些与自己的孩子年龄相若的以及他们的朋友，如果发现他们相互往来，就得管教；【183d】孩子们的长辈不会非难这种禁止，不会说管教不对。这样看来，人们又会反过来认为，在我们这里，少男谈情说爱很不正派。[130]

依我看，道理其实应该是这样：这类事情不能一概而论，像我开头说的那样，单就事情本身来看，无所谓好还是坏（οὔτε καλὸν… οὔτε αἰσχρόν），[131] 做得好就好，做得坏就坏。坏就是与坏人往来、学坏样，好就是跟好人、学好样。所谓坏人，就是前面说的【183e】属民的有情人，爱身体而非爱灵魂的那种人；他对所爱不专一，自己就不会是个专一的有情人。一旦他所爱的人身体如花凋谢，他马上"高飞远走"，[132] 从前说过的话、发的誓，统统不算数。心好的有情人就不是这样，他的爱忠贞不移，与所爱的人厮守在一起。

---

[127]【译按】原文为"与阿佛洛狄忒相关的誓"，A、B、U 本均意译作"凡发性爱方面的誓"。

[128]【译按】试比较现代民主政制中的相关法律以及当代法哲学中关于法律与道德的论争。

[129] παιδαγωγπούς【看孩子的家奴】，指专为主人看护儿子上学的家奴。

[130]【译按】这里可以见出雅典民主制基于平等权利（ἰσωνομία）的法律与习传伦理的抵牾。

[131]【译按】原文直译当为"美"、"丑"，因这两个词已经带有道德含义，当译作带道德含义的"好"、"坏"。

[132] "远走高飞……"，参见《伊利亚特》卷二 71 行。身体美的爱易逝，这一说法亦见于色诺芬《会饮》8、14（亦参 4、17）。

所以，【184a】我们的法律要人好好分辨清楚有情人，委身专一的，躲开心花的。既然鼓励有情人的追逐和情伴的逃避，我们的法律无异于挑起了一场竞争、安排了一场审查，要分辨有情人也好情伴也好究竟属于哪类人。正因为如此，我们的法律有这样两条，首先，太快答应有情人的追求应被看作坏事，得有一段时间来考验——对大多数事情来说，时间就是最好的考验。再有一条，为了金钱或在城邦生活中吃得开（ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων）委身于人，最要不得，【184b】迫于压力无力抗拒也好，抵挡不了钱财的诱惑或政治上的势利也好【都要不得】。因为，这些都是过眼烟云，何况，真正的情谊（φιλίαν）从来不是由这些东西滋养出来的。

所以说，按我们的法律，惟有一种方式可以让情伴答应有情人成为一件好事；我们的法律其实是这样的：从有情人方面说，对所爱的人【184c】甘愿百般殷勤，不算谄媚，无可指责；从情伴方面说，甘愿百依百顺也无可非议——依顺不过是为了美德（περὶ τὴν ἀρετήν）。一个人甘愿依顺另一个人，如果是因为他觉得这样可以让自己无论在智识还是其他品德方面变得更好，[133]依我们的诺谟司，这种自愿的依顺不能算坏事，也不能算低贱。

这样两条法律得合在一起，一条涉及男童恋（περὶ τὴν παιδεραστίαν），一条涉及【184d】对智慧（或译：【对哲学】）和其它美德的情：要是合到一起，情伴依恋有情人就是好事。这样的话，如果有情人与情伴相交，就该各有其位、各依其法：有情人要殷勤善待对自己百依百顺的情伴，情伴应该尽量对使自己在智识和品德方面有长进的有情人服服贴贴；有情人一方要在心智睿哲（φρόνησιν）[134]和【184e】

---

[133] 要是智慧可教的话；参《欧绪德谟》，282b。

[134] 古希腊人视灵魂的中心器官为横膈膜 ἡ φρήν（通常用作复数 αἱ φρένες），从这个词派生出动词φρονέω，指所有相互协调的灵魂能力适当且合目的的使用，用“理智”（D、A 本译作 intelligence，U 本译作 Vernuft）、“审慎”（B 本译作 prudence）、“智慧”（S、Su 本译作 Weisheit）来翻译，都无法完全表达出φρονεῖν的意思，索福

其他品德方面全心全意扶助情伴，情伴一方要热望受到这方面的管教和获得其他智慧。只有在这两条法律合而为一时，情伴委身有情人才是好事；否则，就根本说不上好。[135]

照这样相爱，即便搞错了，也不是什么坏事。在其他事情上就不是如此，无论搞错还是没有搞错，结果都不是什么好事。要是有【185a】人先以为自己的有情人是个富翁，为了钱财便委身于他，后来发见自己搞错了，其实那人是个穷光蛋，到头来自己什么也没有捞到，不消说也得受指责。因为，从所作所为可以看出来，他这人为了钱可以对任何人做任何事情，这当然很坏。相反，有个人委身自己的有情人是因为他人好，以为同他建立爱的情谊会使自己变得更好，后来发见自己完全搞错，那人其实很坏，【185b】没有一点美德，即使受了如此蒙骗，仍是好事。因为，这让大家看到，他这人为了自己的美德和上进才如此，虽然受到蒙骗，没有什么事情比这更美好的了。总之，为了美德而委身，再怎么都是件好事。这种情爱与属天的阿佛洛狄忒结伴，本身也是属天的，无论对国家还是个人，这种情爱都宝贵得很，因为，无论在【185c】有情人还是情伴身上，这爱欲都激起砥砺品德的热情。至于所有其他的爱欲，统统属于属民的阿佛洛狄忒，因而都是属民的情爱。

以上这些，斐德若，泡赛尼阿斯说，就算我即兴呈交给你的献给爱若斯的赞辞。

克勒斯在《安提戈涅》的终曲把它赞誉为芸芸众生的最高幸福，倒很接近其意义。

[135] Robert Renehan，*Some passages in Plato*，in *Greek Roman and Byzantine Studies*，（22）1981，页 371－384。

阿里斯托芬打嗝[136]

泡赛尼阿斯暂时泡到这里时——我不妨用从智术师们(οἱ σοφοί)[137]

---

[136] 【研究文献】S. Lowenstam, *Aristophane's hiccup*, in *GRBS*,（27）1986; Sylvie Queval, *Le hoquet d'Aristophane: Lecture de deux fragments du Banquet de Platon 185c-e et 189a-b*, in J.-P. Dumont / L. Bescond 编, *Politique dans l'Antiquité*, Lille 1986.

[137] 【译按】σοφιστής这个语词的原意是：因拥有知识而出类拔萃的人，实指专门拥有如今所谓社会知识（修辞术、治国术以及实践生活智慧一类）的人——与从前的自然哲人（仅关心形而上的理）和传授、维系习传伦理的诗人相反。"智术师"（有的是自称，有的是被别人称作"智术师"，褒贬不一），出现在公元前5至前4世纪的雅典民主时代，明显与诗人的传统地位相冲突——智术师收费教授新的知识，从而与传授习传伦理的诗人相抵牾（用现在的话说，叫做争夺社会伦理话语支配权）。古史学家大都认为：智术师派的出现，标明传统伦理在雅典民主社会已经陷入危机，一些知识人努力寻求自律伦理和精神解放——"人是万物的尺度"（普罗塔戈拉语）以及普罗米修斯英雄形象表明：智术师派找到的是相对主义的真理原则——既然人人不同，万物的尺度也就不同——因而，智术师就是启蒙知识人，所谓智术师派运动，就是西方的第一场启蒙运动。参见 G.B. Kerferd，《智者运动》（The Sophistic Movement），刘开会等译，兰州大学版 1996；亦参 C.J. Classen 编，*Sophistik*（《智术师派》），Darmstadt 1976。

柏拉图作品大量涉及智术师，多是苏格拉底的对立面形象，以至"智术师"这个词几乎成了骂词。当今学界为智术师翻案的声音从未间断——正如不能把柏拉图笔下的苏格拉底当作历史的苏格拉底，也不能把柏拉图笔下的智术师当作历史上智术师的本来面目云云。然而，更重要、也更棘手的问题是：苏格拉底本人是否是个"智术师"。苏格拉底到处质疑别人的知识和行为准则——包括宗教上的虔敬（参见《游叙弗伦》），看起来与智术师没有什么差别——雅典诗人把苏格拉底告上民主法庭时提出的罪名就是证明。"人们称苏格拉底为最大的智术师；也许，称他为当时的理性主义启蒙运动所有的代表人物中最大的理性主义者更恰当。"参见 Eduard Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike*（《出自古代的性格头脑》），Leibzig 1943，页59及以下。在阿里斯托芬笔下，苏格拉底活脱脱一个智术师，在柏拉图笔下，苏格拉底显得专门找智术师的茬，还在法庭上申辩自己不是智术师一类人（《申辩》19b—d，33a—b）。

那里学来的这种双声迭韵，[138] 阿里斯托得莫斯【对我】讲，该轮到阿里斯托芬说了。不晓得是因为吃得太饱，还是别的什么原因，阿里斯托芬碰巧正在打嗝，一时不便说话，【185d】他对躺在旁边榻上的厄里克希马库斯医生说："哎哟，厄里克希马库斯，帮帮忙，要么把我的嗝止住，要么先代我讲，我等嗝打完再说。"

"好的，"厄里克希马库斯回答说，"两件事都给你包了。这次我代你，轮到我时，你要是不打嗝了就替我。我讲的时候，你且长长憋口气，打嗝也许就止了，不然就得【185e】吞一口水。要是这嗝顽强得很，就得拿个什么东西搔搔鼻孔，打个喷嚏出来。这样来一两下，再顽强的嗝都会止住。"

"得了，"阿里斯托芬催他，"快点开始讲吧，我照你说的做就是。"[139]

---

[138] Z 本注：原文"泡赛尼阿斯停顿了"，"停顿"和"泡赛尼阿斯"两字都以 Pausa 起头，是诡辩派修辞家爱玩弄的伎俩。【译按】原文为Παυσανίου δὲ παυσαμένου，如果讲求汉语的谐音，（暂时）"停顿"也许可译作"暂时泡到这里"：我们的生活中不是有人"泡妞"，有人"泡"耍嘴皮子？

[139] 改变讲者顺序（亦参 188d—189a），对观色诺芬《会饮》4 章各处。

厄里克希马库斯的讲辞[140]

厄里克希马库斯于是说：我以为，泡赛尼阿斯讲的开头还蛮不错，【186a】收尾就不怎么样了，所以，我得来给他讲的收个尾。他区分了两种爱神，我看这很对；不过，爱神并非仅仅是在人心中对美人的情（ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλούς），也是在其他许多别的事物中对其他许多事物的情，在所有动物的身体中、在所有大地上的生长物中【的情】，总之，在万事万物中【的情】。从我们的技艺、也就是医【186b】术（τῆς ἡμετέρας τέχνης）来看，我认为，[141]这神

---

[140]【研究文献】关于厄里克希马库斯的讲辞，参见 Vinciane Pirenne-Delforge，*Épithètes cultuelles et interprétation philosophique*，in *Antiquité classique*，(57)，1988；Christopher Rowe，*The speech of Eryximachus in Plato's Symposium*，in John Cleary 编，*Mèlanges Dillon*（纪念文集），Aldershot 1999。

[141] "技艺"（ἡ τέχνη）指实用性的专门知识或能力，从词源上讲，这个词的含义是"做木工活"，引伸为做木工活的技能，然后是做金属制品的技能——比如造船、锻铁一类将粗糙的原材料制作成有很高生活实用性产品的手艺精工（参见荷马，《伊利亚特》卷三 61 行以下、《奥德赛》卷三 432 以下），拥有这种手艺的人，被看作"有智慧的"。后来，这个语词被广泛地用来指各种专门技艺能力（音乐术、纺织术、鞋匠术、石匠术、养马术），以至医术、战争术、统治术，更不用说什么修辞术、航海术、建筑术等等。不仅如此，τέχνη并非仅是褒义，也有贬义用法，在悲剧诗人索福克勒斯那里，这个语词也指诡计多端、精心盘算的行为、摆脱困境的计策等等（参见《安提戈涅》，365 行）。因而，总体上讲，这个语词的传统用法是中性的。

这个词在古代希腊变成一个非常重要的词，还是因为智术师派将它变成了一个与传统的教养相对立的教育，指通过系统学习和持久训练获得的道德和政治知识，其前提是，这类知识是可教的（参见柏拉图，《普罗塔戈拉》，318d—e；《智术师》，232d）。在诗人品达、Bakchylides 和相传希波克拉底写的医书（Corpus Hippocraticum）中，τέχνη已经与教育联系起来，智术师派所讲的术很可能受当时τέχνη ἰατρική【医术】的影响。由于智术师派的术（一种系统的知识和教育）带有道德—政治目的（在伊索克拉底（Isocrates）的讲章和书信中τέχνη被看作道德的生活实践，柏拉图、色诺芬就何为道德和政治教育与智术师派展开了激烈的思想冲突，使得τέχνη这个语词变成了围绕培养人的德行的论争。柏拉图的好些作品（尤其《高尔吉亚》、《理想

（ὁ θεὸς【译按】即爱若斯）实在了不起，令人惊叹，把人的和神的事情整个儿全包了（ἐπὶ πᾶν）！[142]为了对这行技艺表示崇敬，我想就从医术谈起。

身体的自然（ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων）就有这两种爱神；身体的健康和疾病是完全不同的，不同的欲望和情爱当然也不是一回事。所

国》）都谈论到智术师派的术，似乎企图通过其笔下的苏格拉底倡导的生命的艺来取代智术师派的术。在色诺芬的《居鲁士劝学录》中，τέχνη成了中心主题，其含义是如何教人做好人（ἀγαθὸν εἶναι）。到了亚里士多德，τέχνη几乎就成了描述伦理行为的代名词。参见 Hartmut Wilms，*Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*（《色诺芬和伊索克拉底著作中的技艺和教养》），Stuttgart & Leipzig 1995，页 19—21，28—38。柏拉图作品中谈到"技艺"的地方主要有：《申辩》21e—22c，《卡尔底鲁》388b—390d，《欧绪德谟》291b—292d，《高尔吉亚》454c—466a，《政治家》279a—283b、308b—311c，《理想国》341d—342d、521c—522c，参见 Brisson/Pradeau 编，《柏拉图语汇》，页 53—55；关于柏拉图和亚里士多德对τέχνη的看法，参见 Dirko Thomsen，*"Techne" als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht: Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*（《作为隐喻和作为伦常见识之概念的τέχνη：论柏拉图和亚里士多德对理性与自然之关系的看法》），Freiburg/München 1990；柏拉图的《高尔吉亚》与《理想国》的关系，参阅 Malcom Schofield，*Approaching the Republic*（《探索《理想国》》），见 Christopher Rowe 等编，*The Combridge History of Greek and Roman Political Thought*，Cambridge Uni. Press 2000，页 192 以下；色诺芬和伊索克拉底的政治思想，参阅 V.J. Gary，*Xenophon and Isocrates*，见 Christopher Rowe 编，同前书，页 142—154。

二十世纪三十年代初，海德格尔开始着手重新解释古希腊思想的基本观念——所谓从古希腊的亲在中形成的 antiker Seinsbegriff，τέχνη是最早被重新解释的语词之一。据说，τέχνη这个语词所指的既非技艺、也非实践的能力或者什么手工性的 Sichauskennen，而是意思宽泛得多的 Herstellen（制作），其（存在论上的）含义是要掀开（Offenbarmachen）在者（Seienden）的被庇护状态，从而表达了为在者之在场（Anwesenheit）的奋斗。参见《海德格尔全集》，卷三十一（1930 年讲课稿），页 72。

[142]【研究文献】G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980.

以，爱欲在健康身体上和疾病身体上是两码事儿。正如泡赛尼阿斯刚才说的，恋上好人是好事儿，【186c】恋上放荡的人就是坏事了；就人的身体来说，同样如此。恋上身体中好的、健康的部分，就是好事，人们应该如此，我们所谓的医术管的就是这事；恋上身体中坏的、有病的部分，就不好，凡真正懂行的都晓得，必须杜绝这一部分。

简言之，医术可以说就是认识身体上种种欲爱冲动的胀和泄(ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν)；谁懂得分辨身体上【186d】好的和坏的情欲，就算非常高明的医师了；谁若能施转变术，用好的情欲取代坏的情欲，懂得让身体中本来没有但应该有的爱欲勃发起来，或者懂得摘除身体中本来不应有却有的爱欲，那他的医术就绝了。因为，必须得让身体中相互交恶的成分变得相亲相爱。最为相互交恶的成分莫过于这样一些对立：冷与热、苦与甜、燥与湿以及【186e】所有诸如此类的东西。我们的医祖阿斯克勒皮奥斯（'Ασκληπιός）就懂得给这些交恶的东西灌情爱和协调，如这里在座的两位诗人[143]所说——我自己也相信这一点，他因此而创立了我们的医术。[144]

---

[143] 熟悉传说，是诗人的份内事。这里的两位诗人指在座的阿里斯托芬和阿伽通。

[144] 阿斯克勒皮奥斯是《伊利亚特》（卷四 449 行；【译按】中译本未见相关内容）中的一个医师，从聪明的人头马怪兽克戎（Chiron）习得医术（《伊利亚特》，卷四 218—219 行）：

他把血吸出来，熟练地敷上解痛的药膏/那是克戎好意给他父亲的赠礼。

阿斯克勒皮奥斯的许多儿子都是名医——比如 Podalirius 和马卡昂（Machaon），有如一个善医道的家族（参见卷二 731 以下）；在当时，行医道的并非仅限于这个家族，但后来人们越来越习惯于把所有行医的都叫做“阿斯克勒皮奥斯家的人”（'Ασκληπιάδαι）。赫西俄德（残篇 51）说阿斯克勒皮奥斯是阿波罗的儿子，在许多地方被当作神来崇拜。在柏拉图的时代，阿斯克勒皮奥斯的确被看作医术的发明人。【译按】柏拉图在别处提到阿斯克勒皮奥斯的重要段落有：苏格拉底临终前向他献祭公鸡（《斐多》，118a）；诗人贬低阿斯克勒皮奥斯，说他收贿去医一个要死的富人，结果被雷击死，哲人则反驳说他是阿波罗神的儿子，绝不会贪心收贿（《理

不仅医术——像我刚才说的——完全受这爱神【187a】引导，健身和农业也如此。只要稍微想一下赫拉克利特（'Ηράκλειτος）说过的一句话，谁都清楚，音乐受爱神引导更为明显——虽然赫拉克利特那话也许说得不大明白，但意思就是那么个意思。[145] 他说：一“分为二，又自己与自己合在一起”，“有如调正（ἁρμονία）弓弦和竖琴”。[146] 不过，说调正就是自身的二分，或源于仍然分立的东西（ἐκ διαφερομένων），当然是彻头彻尾的不知所谓（πολλὴ ἀλογία）。赫拉克利特的意思也许是说，原先分立【187b】的高音和低音经音乐技艺调正了；要是高音和

想国》，408）；阿斯克勒皮奥斯也可能与《卡尔米德》中的医神相通，这医神主张，药的效应基于灵魂与身体的不可分离。

[145] 赫拉克利特（前550—480）是有名的“晦涩”思想家，故意用神谕式的含混格言表达思想，因此很难搞清楚其格言的含义。他死后，其追随者将他看作帕默尼德的哲学主要对手；柏拉图作品提到他的地方主要有：《理想国》，498b；《克拉底鲁》，401d、440c；《泰阿泰德》，152e、156a 以下、160d、179e；《智术师》，242d。【研究文献】G.J.de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980.

[146] Τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.见赫拉克利特，《残篇》，B51（另见 G.S.Kirk/J.E.Raven 编，*The Presocratic philosophers*，Cambridge 1957，212）；这段残篇的全句是：“他们并不知道，它【一】何以与自己相分又相合，分分合合有如调正弓弦和竖琴。”这里的主语是“一”，《智术师》（242e）中曾谈到一与多的关系，但这里说的似乎是：竖琴上的琴弦要靠绷紧的程度来定音，琴弓则要靠两端的张力才能拉琴。【译按】《古希腊罗马哲学》（北大哲学系编译，三联书店版 1957）译作：“他们不了解如何相反者相成：对立造成和谐，如弓与六弦琴”。另参考 D48。“一分为二”，S 本译作 das Eins，in sich entzweit；这段引语分作独立的两句，从 B 本。Z 本注：这段引语见《零星遗著》，第 45 节。宇宙之团成一体，是由于两种相反的力量互持，正如弓弦和竖琴依靠松紧两种力量的调协。一生多，多复归于一。

希腊词 ἁρμονία与今天说的 harmony 含义不同，harmony 指不同声音的协和，也就是下文说的συμφωνία，而 ἁρμονία本来指一个复杂织体各部分经调正后形成的秩序——毕达戈拉斯说，灵魂应该保持 ἁρμονία（【译按】似应译作：端正）；然后才特别指乐器的调正，就像要调正小提琴的四根弦（调定位置）才可拉琴，因而更像今天说的 modes（【译按】练习提琴时人们经常会说，“音没有调正”）。参见 F.M. Cornford，*The Unwritten Philosophy*（《未成文的哲学》），Cambridge 1950，页 19。

低音仍然分立，哪里会有调正。调正是协和（συμφωνία），[147]而协和是一种一致（ὁμολογία）；可是，两音只要仍然是分立的，一致就不可能；凡仍然分立或还没有一致的，就谈不上调正。起于快慢的节奏也如此，【187c】先前是分立的，后来变得一致了。就像医术一样，音乐技艺使得相抵触的东西相亲相爱，让所有这些变得一致。所以，音乐也说得上是认识爱欲（ἐρωτικῶν ἐπιστήμη）在调正和节奏方面的作用。不过，要从调正和节奏的构成本身中看出爱欲的作用（τὰ ἐρωτικὰ），并不太难，这里还没有出现二分的爱欲（ὁ διπλοῦς ἔρως）。[148]

一旦把节奏和调正用于实际人生，【187d】无论作乐（ποιοῦντα）——也就是人们说的谱乐，还是正确运用已经谱成的曲调和格律（μέλεσί τε καὶ μέτροις）——人们所说的音乐教育（παιδεία），[149]就

---

[147] 赫拉克利特的意思与柏拉图以为赫拉克利特所说的意思可能不同，也与柏拉图想让厄里克希马库斯以为赫拉克利特所说的意思可能不同。此外，在柏拉图时代，这是否指两个不同的音的共响，颇值得怀疑，宁可解释作同一曲调中的两个音之间的关系：参见《理想国》617b。

[148] 身体上的冲动可以让人很容易看出情爱的状态，但乐谱上的快慢、高低很难说反映了爱欲的展现，除非乐器奏出音响。A 本注：如果把 pwj 读作 pw，这句就可译作"这里说二分的爱欲是没有意义的"。

[149] παιδεία从动词παιδεύω【教养（孩子）】派生而来，指教养、教育、受过教育、有教养等含义。在柏拉图那里，"哲学"与教养相关，教养分为两个部分，身体方面的体育和心灵方面的音乐——音乐教育就是让孩子记诵古诗，在竖琴伴奏下唱出来（参见《理想国》，376e）。

在荷马时代，παιδεία这个词是高贵政制的基本制度性部分的表征，它所表达的政制理想是：要人争做最优秀的人（参见《伊利亚特》，卷六 208）。由于要求做德智体全面发展、言行举止得体的人（《伊利亚特》，卷九 443 行），教育（以传统故事【所谓神话】和诗歌为主要内容）就成了关键。智术师派以及民主政制的出现，使得这个语词本来所代表的政教观念变成了传统保守的表征。智术师派提出了另一类教育：通过掌握修辞术能在政治生活的方方面面如鱼得水，其目的是教人在城邦政治生活中显得杰出（参见柏拉图，《普罗塔戈拉》，316c、318a）。修辞术作为民主政制教育的危机，在阿里斯托芬的喜剧《云》中得到充分表达：被当作智术师派来刻画的思想教育家苏格拉底把人教坏了。柏拉图的《理想国》和色诺芬的《居鲁士劝

难了，就得需要良师。在这里，我们就碰到了同样的情况：应该恋上品行端正的人，以及虽还谈不上品行端正但正在成为品行端正的人。接受这样的人的情爱，爱欲才是美好的、属天的，与之结伴的才是属天的【187e】缪斯（τῆς Οὐρανίας μούσης）。

至于属民的爱欲，与之结伴的则是*属众的*（Πολυμνίας）缪斯；[150] 对这种爱欲得非常小心，不要陷进去，它虽然给人带来快感，但会使人变得没有节制。所以，我们的术很重视运用烹饪术来正确调配食欲，让人享受美味又不致害病。在音乐、医术以及人的和神的其他所有事情中，我们都得留神，尽可能看清楚是在敬拜哪个爱神，因为其中这两种爱神都有。

【188a】比如说，一年四季的交替，也充满这两种爱欲。我刚才提到过热与冷、燥与湿一类，要是那品行端正的爱欲能管好它们，使它们产生一种适度的阴阳相交和调配，[151] 就会给人、畜、草木带来风调雨顺，活得健康，不会害病。在季节的交替中，要是那无法无天的爱神占了上风，就会引发朽坏，给许多事物带来损害。【188b】瘟疫以及牲畜草木中出现的许多别的奇奇怪怪的病，就是这么来的。霜雹霉之类，都

学录》都在批判雅典民主政制的教育观，把回复传统的教养教育看作克服城邦衰败的惟一出路。在柏拉图那里，所谓（苏格拉底式的）"哲学"之所以成为关键主题，针对的正是作为民主教育的智术师派修辞术（参见 Christoph Horn / Christof Rapp 编，《古代哲学词典》，前揭，页 325－326）。

[150] 泡赛尼阿斯在前面说到"属天的阿佛洛狄忒"（180d），厄里克希马库斯为了显得与泡赛尼阿斯的说法不同，刻意用了"属天的缪斯"，这里又刻意用"属众的缪斯"，以显得与泡赛尼阿斯说的"属民的阿佛洛狄忒"不同，这是典型智术师派修辞术的仿语术（metonymy），意思其实没有什么两样。不过，用前缀πολυ【众多】取代"属天的"一词的前缀παν【泛】，厄里克希马库斯并非生造，而是卖弄学识：赫西俄德《神谱》（75－79）提到有两个缪斯，一个是属天的、一个是属众的（Polymnia）；后来，不同的缪斯还被分配了不同的作用（参见 Plutarch，*Quaestiones convivales*，9.14）。

[151] 两种对立因素的平衡和调节，对于古希腊医术理论来说是基本的，参见 Hippocrates，*De vetere medicina*，14、16。

是情事失调和紊乱带来的：对这些情爱现象——星换斗移、四时交替的认识，人们称为天象术（ἀστρονομία）。[152]再进一步说，所有的祭祀和占卜术所管的事情，让神们【188c】与人们互相交通，不外乎就是要护理和治疗爱欲。凡滋生丧尽天良的事，都是由于在对待父母（无论他们尚在世抑或已经过世）和神们时，人们不依从、不敬重端正的爱欲（τῷ κοσμίῳ ἔρωτι），而是依从没有美德的爱欲。所以，占卜术专门负责小心看管和医治这两种爱欲，而且是【188d】人神间情谊的占士（ἡ μαντικὴ φιλίας），能辨识出人身上哪些爱欲向往畏神敬天（πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν）。

总起来讲，爱神所具有的力量不仅多样而且巨大，简直可以说巨大无比；不过，只有当爱神以其明智和公正（μετὰ σωφροσύνης και δικαιοσύνης）扶助好的事物，才在我们（人们）和神们中间显出其最大的力量，为我们带来种种福分：不仅能让我们彼此之间、也能让我们与比我们更强大的神们和睦相处、充满情谊。[153]

我对【188e】爱神的赞颂也许有不少遗漏，尽管我一点不希望如此。要是我遗漏了什么，阿里斯托芬，补充就是你的事情了。不过，你要是想以另一种方式赞颂爱神，那就尽管按你的方式赞颂。请罢，你已经不打嗝了。

---

[152] 古希腊的天象术包括气象学。古希腊的医学很重视气候的差异和变化（参见 Hippocrates，*De aeribus*，第二章；【译按】试比较董仲舒的“天人相副”论）。厄里克希马库斯对爱欲的论述，从医术、音乐术讲到天象术，遵循的是一种内在逻辑：音乐术像医术（187c，灵魂治疗术）、天象术像音乐术，然后天象术又像医术（有治疗作用），由此形成一种术的织体。

[153] 与神们和睦相处的话题，对观色诺芬《会饮》4、47 以下。

厄里克希马库斯与阿里斯托芬抬杠[154]

【189a】阿里斯托得莫斯【对我】说，阿里斯托芬接过话头：不错，嗝倒是不打了，可毕竟经过了一道打喷嚏。真怪，身体的通泰（τὸ κόσμιον τοῦ σώματος）需要像打喷嚏那样的一些声响和痒痛。瞧，我一用上喷嚏，嗝果然止了！

厄里克希马库斯说，我的老哥儿阿里斯托芬哟，瞧你在干什么！一张嘴就对我搞笑；对你说的话【189b】我可得当个看守人了，[155]看你的讲辞中会不会有什么搞笑的，你本来可以正正经经地说嘛！

阿里斯托芬笑了起来，回答道：说得对，厄里克希马库斯，就当我刚才说的不算数。当看守人嘛倒不必，因为，我倒不担忧自己的话会惹人笑，惹人笑是一种胜利，而且是我的缪斯的特产，我倒是担忧自己的话成为笑柄。

你以为惹了我后可以溜之大吉，阿里斯托芬，厄里克希马库斯说。小心点，说话得像个说话的样子；【189c】也许要是依我，干脆放你过去不说算了。

[154]【研究文献】Sylvie Queval, *Le hoquet d'Aristophane: Lecture de deux fragments du Banquet de Platon 185c-e et 189a-b*, in J.-P. Dumont / L.Besco n 编, *Politique dans l'Antiquité*, Lille 1986.

[155]【译按】在《敌基督》（77）中，尼采说到，人按体质分为三种，第二种叫做 die Wächer des Rechts（法的看护人），守护国家的秩序和安全——这说法来自柏拉图的《理想国》（卷二至卷四）；希特勒剪灭冲锋队时，施米特（Carl Schmitt）写了一篇时论，题为“领袖守护法律”。

阿里斯托芬的讲辞[156]

说的倒是，厄里克希马库斯，阿里斯托芬接着说。所以我要换个方式，跟你和泡赛尼阿斯讲的都不同。[157]依我看，人们迄今都还一点不了解爱若斯的力量（τὴν τοῦ Ἔρωτος δύναμιν），要不然，就会替爱若斯筑起最雄伟的庙宇和祭坛，然后搞最盛大的献祭，哪里像现在这样，从未见到为爱若斯做这些事情，尽管理应为他做这一切。所有神祇中，爱若斯对人【189d】最友爱（φιλανθρωπότατος），扶助人，替人医一种病，要是医好了，人就可以享最美满的福气。所以，我接下来就要试试让诸位懂得爱神的力量，以后你们可以教（διδάσκαλοι）别人。

首先，你们得了解人的自然（τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν）[158]及其遭际

---

[156] 【研究文献】E. Arlene Saxonhouse，*The net of Hephaestus: Aristophanes' speech in the Symposium*，in *Interpretation*，（13）1985；E. Charles Salman，*The wisdom of Plato's Aristophanes*，in *Interpretation*，（18）1990/1991；Christian Iber，*Eros and Philosophy: The Spherical Man-Myth of Aristophanes in Plato's Symposium*，in *Prima Philos.*，（10）1997；Denis O'Bien，*L' Empédocle de Platon*，in *REG*，（110）1997.

[157] 泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯的颂辞采用的是分析的理性方式，阿里斯托芬所谓采用不同的方法指讲故事（神话）的方式。不过，阿里斯托芬在后面（193d）没有称自己的颂辞是秘索斯，而是称为逻各斯。需要注意，阿里斯托芬在这里所讲的神话故事，是柏拉图的写作，因此，得考虑的是，柏拉图这种写法以及有意混淆神话与逻各斯的意图何在。

[158] 【译按】厄里克希马库斯的讲辞一开始就说到“人的自然”（186b），阿里斯托芬的讲辞基本上是在挖苦“人的自然”，暗示了著名的所谓诺谟司与自然的对立。“自然”（φύσις）一词是由动词φῦειν、φυεσθαι（原意为“变化”、“生成”，“形成”、“出现”）实词化而来的名词，词根与“在”、“生成”等相关，因而含义带有“存在”、“本质”、“实质”的意味（参见《古代哲学辞典》）。诺谟司与自然的对立，出现于公元前五世纪的古希腊启蒙运动时期，据说是智术师派挑明的——这一对立的基本含义是：诺谟司由习俗构成，不同的人群有不同的诺谟司，因而不能成为普遍的生活规范，惟一真正的生活规范应该是“自然”。另一种观点（比如 Karl Reinhardt）认为，诺谟司与自然的对立并非智术师派的发明，而是源于自然哲人——尤其帕默尼德的δόξα（意见/假相）与ἀλήθεια（真实）的对立。有关研究，参见 Felix Heinimann，

（τὰ παθήματα αὐτῆς）。我们人的自然从前不是现在这个样子，可以说完全不同。开初的时候，人的性别（τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων）有三种，不像现在只有两种，除了男的和女的，【189e】还有个第三性（τρίτον），也就是男女两性的合体（κοινὸν）。这种人已经绝迹了，只留下名称。这种既男又女的人（ἀνδρόγυνον）[159]的样子和名称虽然既来自男性又来自女性，那个时候却是自成一性，可如今留下的这个名称成了骂人话。

其次，每一种人的样子从前都整个儿是圆的，背和两边圆成圈，成球形，有四只手，脚也有四只，【190a】在圆成圈的颈子上有一模一样的两张脸，属同一个脑袋，只不过方向刚好相反；[160]耳朵有四个，生殖器则有一对，可以想象，所有别的器官也都是双的。走起路来时，从前的每一种人也像我们一样直着身子，不过可以任意向前向后，想要跑快时，能把腿卷成一团向前翻滚，像现在的人翻斤斗（ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες），八只手脚一起来，翻滚得飞快。

从前人之所以有【190b】三种性，乃因为男人原本是太阳的后裔，女人原本是大地的后裔，既男又女的人则是月亮的后裔，因为月亮自己兼有两者。[161] 既男又女的人的体型和行走都是圆的，像生他们的父母一样。这种人的体力和精力都非常强壮，因此常有非分之想，竟要与神们比高低。正像荷马所讲的埃菲阿尔特斯（'Εφιάλτον）和奥托斯

Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts（《诺谟司与自然：公元前5世纪古希腊思想中的一个对立命题的来源及其含义》），Basel 1945/Darmstadt 1987 重印。

[159] 【译按】ἀνδρόγυνον是“男人”、“女人”两个词的合写。

[160] 这一关于人的起源神话，可能取材自俄耳斐斯教宇宙起源说，更可能来自恩培多克勒的说法。《塔尔木》中也说到，人从前有两张方向相反的脸，一张脸是男相、一张是女相。

[161] “两者”这里既可能指大地和太阳，也可能指男女两性。太阳是男性神，大地“母亲”是女性神，月亮是双性神，这种说法见于 Philochorus，《残篇》184，后来又见于“俄耳菲斯颂歌”（Orphic hymn）。

（῞Ωτου）那样，[162] 他们想冲到天上【190c】去和神们打一仗。

于是，宙斯和其他神们会商应付的办法，可一直都没有个结果；他们总不能干脆把人都杀光，像从前用雷电劈死巨人（Γίγαντας）那样，[163]把人这一类灭掉；那样的话，神们就再也得不到从人那里来的崇拜和献祭了。[164]可是，神们又不能让人们这样无法无天下去。经过一番绞尽脑汁，宙斯说，“我想出了个法子，既能让人继续活着，又让他们不会再【190d】捣乱，这就是让人虚弱。现在我就把人们个个切成两半，”宙斯说，“这样，他们就会虚弱，对我们也更有利，因为，他们的人数会倍增，而且以后只能用两只脚直着走路。要是发现他们仍然那么张狂，继续捣乱，那么，”宙斯说，“我就把人们个个再切一次，让他们只能晃晃荡荡用一只脚蹦跳着（ἀσκωλίζοντες）走路。”[165]

宙斯说到做到，把人切成两半，像人们切【190e】青果做果脯或者用头发丝分鸡蛋。每切一个，他就吩咐阿波罗把这人的脸和半边颈子扭到切面，人看到自己的切痕就会学乖点；然后，宙斯又吩咐阿波罗把伤口医好。阿波罗把人的脸扭过来，把切开的皮从两边拉到现在叫做肚皮

---

[162] 参见《奥德赛》卷十一 305—320 行；《伊利亚特》，卷五 385—391 行（【译按】这两个人名的译法从《奥德赛》和《伊利亚特》中译本）。埃菲阿尔特斯（᾿Εφιάλτου）是巨人之一，本来是个鬼，夜里潜入人的胸膛，使得人呼吸困难；柏拉图在此似乎把荷马的说法解释成对双性人的一个隐秘暗示；柏拉图熟悉对荷马的寓意解释（参见《克拉提鲁》，407b），也晓得如何通过苏格拉底给神话提供理性的解释（参见《斐德若》，229d—e）。

[163] 参见《奥德赛》卷十一 307—320 行：巨人们谋划推翻诸神，爬到天上，宙斯和他们打了十年，才用雷电把他们灭了。

[164]【研究文献】Mark J. Edwards，*Cybele among the philosophers: Pherecydes to Plato*, in *Eranos*，（91）1993；Walter N.Stevenson，*Plato's Symposium 190d7-e2*，in *Phoenix*，（47）1993；G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980.

[165] ἀσκωλίζοντες这个词与ἀσκός【酒皮囊】相关，指一种游戏：让人在涂上油的盛酒皮囊上面跳行并保持平衡。

的地方，像人们封紧布袋口那样在中央处整个儿系起来，口子就是现在说的肚脐眼。阿波罗把其余的皱疤搞得光光生生，【191a】把胸部也弄平整，用的家什，就像鞋匠在鞋模上打平皮革用的那东西。不过，阿波罗在肚皮和肚脐眼周围留了几条皱，提醒人从前遭过的罪。人的自然被这样切成两半后，每一半都急切地欲求自己的另一半，紧紧抱住不放，相互交缠，恨不得合到一起；【191b】由于不愿分离，饭也不吃、事也不做，结果就死掉了。要是这一半死了，另一半还活着，活着的一半就再寻另一半，然后捆缠在一起，管它遇到的是全女人劈开的一半（就是我们现在所谓的女人），还是全男人劈开的一半。这样，人就渐渐死光了。

宙斯看不过去了，想出另一个办法，把人的生殖器移到前面——在此之前，人的生殖器都在后面，生殖【191c】不是靠交媾，而是像蝉一样把卵下到土里。[166] 把人的生殖器移到前面，就是为了让人可以交媾，通过男人进入女人。当然还有这样的目的：要是男的抱着女的，他们马上就会生育，传下后代；要是男人抱着男人，至少也可以靠这种抱着来平泄情欲，让自己舒服一下，然后去干自己的日常工作和操心其他人生必需的事务。所以，很久很久以前，【191d】人身上就种下了彼此间的情欲，要回复自己原本的自然，也就是让分开的两半合为一体，修复人的自然。

这样来看，我们个个都只是人的一块符片，[167]像被切成两片的比目

---

[166] S 本注：也许这里让人想到的是雌性蝉的卵刺（Legestachel der weiblichen Zikade）。D 本注：蝉的生殖方式并非如此，柏拉图可能把蝉与蚱蜢（grasshoppers）搞混了。

[167] 原意是“一个色子的一半”（σύμβολον），即将一个东西劈作两半，两个人各持一半用作无论情谊还是生意、政治方面的信物。Empedocles 已经有关于男女相互包含的说法（参见亚里士多德，*De generatione animalium*，772b10）。Z 本注：中国古代以符为信，符可以用竹木和金属材料做成，一整体截成两半，两半相合无缝，才可以证明符是真。古代希腊也有类似的器具。

鱼（ὥσπερ αἱ ψῦτται）。所以，人人都总在寻求自己的另一片：凡是由双性别的人——也就是既男又女的人切开的一半而成的男人，就成了追女人的男人（φιλογύναικές），【男人中】有外遇的大多（οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν）就属于这种男人；[168]【191e】反过来，由双性人切开的一半而成的女人，就成了追男人的女人（γυναῖκες φίλανδροί），【女人中】有外遇的就是这种女人。凡由原女人切开的一半而成的女人，对男人就没有多大兴趣，只眷恋女人，女同性恋就是从这类女人来的。凡由原男人切开的一半而成的男人，寻的都是男的；还是少男的时候，他们就亲近男人——因为他们是由原男人切开的一片，喜欢【192a】和男的一起睡，交缠在一起。在少男和小伙子当中，这种男人通常最优秀，因为他们的自然最具男人气（ἅτε ἀνδρειχ́τατοι ὄντες φύσει）。有人说，这些男孩无耻，其实搞错了（ψευδόμενοι），因为，他们的行为并非出于无耻，而是出于勇敢、雄壮、阳刚，被同声同气的人吸引。最好的证明就是，只有这种少男成年之后才会成为搞政治的好手。[169]一旦到了壮年，【192b】他们就成了男童恋（παιδεραστοῦσι），因为他们天性上就对娶妻生养子女没有兴趣，

---

[168] 结婚对于男人是遵守习俗的事情（参见192b2），外遇（私通）则是阿佛洛狄忒（性爱）的本然。

[169] 在旧喜剧中，说大政治家年青的时候都热衷搞同性恋，乃嘲笑的说法，参见阿里斯托芬，*Knights*，875－880：

帕佛拉工：……我曾经把格律托斯【原译注：格律托斯（Gryttos）是个淫荡的人】的名字从公民册上勾销，消灭了搞男色的罪行。

腊肠贩：你自己爱好那事物而消灭了搞男色的人，还不是可耻吗？一定是由于忌妒的心理你才消灭他们，害怕他们因此变作了演说家【译注：意即少年人由于同性恋的鼓励而变作演说家】。（罗念生译文）

柏拉图肯定熟悉这种喜剧冷嘲（参见柏拉图，*Comicus*，残篇186）。在这里，柏拉图似乎要让阿里斯托芬言不由衷。

要不是迫于法律，他们宁愿不结婚，而与同类男人相守。[170]总而言之，这种人天生要么是男童恋，要么是象姑（φιλεραστὴς），他们生性是连在一起的。

无论是恋男童的有情人还是别的什么有情人，只要遇到自己的另一半，马上就互相迷恋得不行，【192c】粘在一起，爱得一塌糊涂，恨不得一刻不分离。他们终生厮守在一起，甚至彼此之间从来不晓得说想从对方得到什么。如此火热地与另一个粘在一起，恐怕很难说只是为了共享性事的快乐（ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία）；其实，两人的心明显都愿望着【192d】某种东西，只不过实在说不出来，至多隐约感领一下所愿望的，然后含糊地暗示暗示。

两个人正这样抱着睡在一起时，假如赫斐斯托斯（Ἥφαιστος）[171]手拿铁匠家伙走到他们跟前， 然后问："瞧这俩儿，你们究竟渴望相互得到什么？"假如见到这两个茫然不知，赫斐斯托斯就再问："是不是渴望尽可能粘在一起，以至于日日夜夜都不分离？倘若你们渴望这样，我就熔化你们，让你们俩【192e】熔成一个，这样，你们就不再是两个人，只要你们活一天，在一起时就跟一个人似的；[172]要是你们死，也死成一个，去到阴间也不会是俩儿。想想看，是不是渴望这样子，要是熔成一个，你俩儿是不是就心满意足了。"

听到这番话之后，两人中肯定没有哪个会拒绝，或者表示不想如此。两人都会很干脆地认为，同所爱的人熔为一体、两人变成一个，早就求之不得。个中原因就在于，我们先前的自然本性如此，我们本来是完整的。渴望【193a】和追求那完整，就是所谓爱欲。从前，如我已经说过的那样，我们曾是一体；可现在呢，由于我们的不轨（διὰ τὴν ἀδικίαν），

---

[170]【研究文献】R.S.W. Hawtrey, *Aristophanes Acharnians 77-79: Some light from Plato*, in *Liverpool Classical Monthly*，（7）1992.

[171] 赫斐斯托斯是火神，宙斯和赫拉所生之子，掌管锻艺和手工艺。

[172] 亚里士多德在《政治学》（卷二 1262b11 以下）曾提到这一段，不过他指的是"做爱"。

神把我们分开了，就像阿尔卡德人（'Αρκάδες）被斯巴达人（Λακεδαιμονίων）分开了那样。[173] 所以，我们得好自为之，要是对神们不规矩点，恐怕不免还会被切一次，结果就只得像墓石上的浮雕人似的四处走，鼻梁从中间被劈开，有如一块符片。[174]

这就是为什么我们得奉劝所有人凡事都要竭诚【193b】敬神，以免再遭受这些事情，要让爱神引领和统率我们。任何人都万万不可渎犯爱神——得罪众神通常都是由于冒犯了爱神；要是与爱神相好，相处融洽，我们每个人就都会找到和拥有自己所爱的人，如今这样的人稀罕得很！

厄里克希马库斯可别把我讲的当成笑料，似乎我这是在影射泡赛尼阿斯和阿伽通。[175]当然啰，【193c】他俩也许恰恰属于这类稀罕的人，而且天生有男子气。毕竟，我所讲的整个儿针对的是世上所有的男男女女：我们人这一类要得福，惟有让情爱达至圆满才行，人人得到自己真正心仪的人，由此回归自己原本的自然（εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν）。[176]倘若这才是最好的事情，就眼下的处境来说，最切近地圆成这一美满的最佳方式当然就是，人人找到合自己意（κατὰ νοῦν αὐτῷ）的情伴。倘若我们要赞颂掌管这一切的那位神，我们就得好好赞颂爱神，正是他而今给我们带来【193d】如此多的福分，把我们领向与我们自己相属的东西，还给我们的未来带来最了不起的希望：只要我们好好敬重神们，爱神就会让我们复返自然，治愈我们，使我们变得快乐，享福不

---

[173] 也许指的是公元前385年斯巴达人把阿尔卡德城Mantineia强行分成四个村庄一事；事见色诺芬，《希腊史》（Hellenika），V 2：5—7。Z 本注：这有两说，一说指公元前385年，拉刻代蒙人（即斯巴达人）入侵阿卡狄亚（伯罗奔尼撒半岛东北地区），毁掉其名城曼提尼亚，把居民迁徙到旁的地方；一说指公元前417年，斯巴达为争霸权解散阿卡狄亚同盟。如从前说，《会饮》应写在385年之后，如从后说，它可能写得较早。

[174] 【译按】即前面【182b】说到的分开的色子。

[175] 泡赛尼阿斯和阿伽通被说成一对恋人，同样见于色诺芬《会饮》8、32（泡赛尼阿斯是有情人）。

[176] 【译按】试比较卢梭和席勒的相似说法。

尽。

这些，厄里克希马库斯，阿里斯托芬说，就是我关于爱若斯的讲辞，[177]和你的完全不同。[178]我已经请求过你了，别忙着讥讽我所讲的，[179]我们还得听听【193e】其余各位——喔，对了，最后两位——要讲的，因为只剩下阿伽通和苏格拉底了。[180]

---

[177] 参见 188e、189c。

[178] 参见 189b。

[179] 参见 193b。

[180] 阿里斯托得莫斯紧靠厄里克希马库斯躺着（175a4），本来接下来该他讲，阿里斯托芬把他给忘了。

苏格拉底与阿伽通斗嘴

阿里斯托得莫斯【对我】讲，厄里克希马库斯这样说，好罢，听你的；其实，我真的很喜欢你的讲辞。若不是我早就知道，苏格拉底和阿伽通在情爱方面都很内行的话，[181]我还真担心他们会没词儿，因为方方面面已经被翻来覆去讲得差不多了。不过，我还是有信心。

【194a】苏格拉底于是说：你自己倒漂漂亮亮比赛过了，厄里克希马库斯；要是你现在处于我的位置，或者也许像我说过的那样，甚至得在阿伽通漂亮地说过一番之后才轮到我的位置，你肯定也会心慌，像我现在一样，不知所措。

你想灌我的迷魂汤，[182]苏格拉底，阿伽通接过话头，要我想到这满屋子听众满怀期待，我会漂漂亮亮说一番，于是心里就发慌。

那我就未免太健忘啰，[183]阿伽通，苏格【194b】拉底说。当你领着演员们登上剧台，面对那么多观众表演自己的作品时，我亲眼看到你信心百倍、镇定自若，没有丝毫心慌，我怎么会以为，你在我们这么几个人面前会心慌起来！

什么意思，苏格拉底？阿伽通说，你不至于会以为，我让满场观众冲昏了头脑，竟然不知道，对于一个明白人来说，少数几个聪明人比一大群不明事理的人要更让人惊慌（ὅτι νοῦν ἔχοντι ὀλίγοι ἔμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερώτεροι）。[184]

那【194c】我才真搞错啰，阿伽通，苏格拉底说，要是我竟然会以

[181] 参见 177d。

[182] 另一用法见《美诺》80a。

[183] 另一用法见《普罗塔戈拉》334c。

[184] A 本注：这话可与亚里士多德的 *Eudemian Ethics*，卷三 1232b6 以下一段对勘；Brisson 本注：这是【柏拉图的】苏格拉底经常、尤其在《克力同》（46c—48a）中援引的道理。

为你有哪怕一丁点儿下里巴人之见（ἄγροικον δοξάζων）；[185]我可清楚得很，要是遇见你觉得聪明的人，你当然会看重这些聪明人，而非多数人（φροντίζοις ἢ τῶν πολλῶν）。不过，只怕我们在座的恰恰不是这种聪明人，因为，【你演出】那天我们也在场，属于多数人。你要是遇到别的确实很聪明的人，当你觉得做了丢人现眼的事情，你会在他们面前感到羞耻，是不是？[186]

那当然啰，阿伽通说。

但在多数人面前就不会感到羞耻，要是你做了什么丢人现眼的事的话？

【194d】斐德若突然打断，插嘴说：亲爱的阿伽通，要是你老回答苏格拉底的问题，他就会不管现在还要做的事情，只要有个人可以侃，何况还是个美男。我自己倒非常爱听苏格拉底与人侃，可我现在得替爱神照管颂辞，从两位那里收取各自的讲辞。所以，请两位先把欠爱神的这笔债还了，然后随你们怎么侃。[187]

【194e】说得对，斐德若，阿伽通说，没有什么会阻止我讲；同苏格拉底侃，以后有的是机会。

[185] 所谓“下里巴人之见”，亦参《斐德若》229d。

[186]【译按】参见前面【178d】斐德若说到的相同话题。

[187] 要是阿伽通继续回答苏格拉底向他提出的问题，会饮的谈论主题大概就不会再回到爱欲上来；斐德若打断他俩的斗嘴可谓恰是时候。

阿伽通的讲辞[188]

首先，我打算说说我该怎样一个讲法，然后再进入正题。因为据我看，迄今已经讲过的诸位其实都不算在颂扬爱神，而是在称颂人有幸从爱神那里得到的好处。可是，给人带来种种好处的这位爱若斯【195a】本身是什么，没有哪个讲到。无论颂扬什么，切合颂辞的惟一恰当方式是，先依次讲清楚讲辞所涉及的东西的本质和作用。我们颂扬爱若斯也得如此，先说他本身是什么样（πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν），然后才说他的恩惠。

我要说，鉴于所有神都是有福气的，爱若斯就——如果这样子讲得体，不算冒犯【众神】的话——是所有神中福气最大的，因为，在神们中，爱若斯最美而且最好。说爱若斯最美，有这样一些理由：第一，哦，斐德若，爱若斯是神们中最年轻的。爱若斯自己为此提供了最好【195b】的证明：他遇到老年就逃得飞快，虽然老年本身就跑得够快了，快得来让我们实在不大情愿；我要说，爱神恰恰天生讨厌老年，总离老年远远的，不肯接近。爱神总是和年轻在一起，是的，爱神自己就是年轻。古言道："物以类聚"（ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει）。[189] 斐德若所讲的，虽然我大多都同意，但他说爱神比克洛诺斯和伊阿珀托斯（Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ）还年长，[190] 实在不敢苟同。【195c】我的看法正相反，在神们中，爱若斯最年轻，而且永远年轻。至于赫西俄德和帕

[188]【研究文献】David Rijser，*Dichtung und Wahrheit:Agaton，Aristophanes en poetica in Plato's Symposium*，in *Lampas*，(29) 1996.

[189] 参见《奥德赛》卷十七 218 行：因为神明总是让同类与同类相聚。

[190] 克洛诺斯是天和地的儿子，宙斯的父亲，与伊阿珀托斯是兄弟；伊阿珀托斯亦是天和地的儿子，普罗米修斯、厄匹默透斯（Epimetheus）以及肩扛地球的阿特拉斯（Atlas）的父亲。克洛诺斯和伊阿珀托斯堪称最老的神，说爱神比他们还老，无异于无从推算爱神的年纪。阿伽通这话虽然是嘲讽斐德若，实际上也带有挑斐德若的逻辑毛病的意味。

默尼德讲的神们的古事（τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς），[191]倘若是真的，也肯定是发生在阿兰克（'Ανάγκη）[192]而非爱若斯身上的。因为，要是那个时候爱若斯已经在神们中间，就不会有神们的那些个互相残杀、囚禁以及其他五花八门的残暴，只会相互友爱、和平共处，就像如今这样——自从爱若斯当了神们的王就一直如此。

可见，爱神很年轻，不仅年轻，还很轻柔。这就需要一个【195d】像荷马那样的诗人把这神的轻柔描绘出来。荷马如此形容过阿特（῎Ατην），[193]说她不仅是位女神，而且轻柔，至少那双脚特别轻柔，荷马说：

她步履轻柔，因为她脚从不沾地，

从不，只在人们的头上行走。[194]

阿特的脚为何那么轻柔，在我看来，荷马提供了精彩的证明，因为阿特走软的，从不走硬的。【195e】说爱神轻柔，我们也可以用同样的方式

---

[191] 事见赫西俄德《神谱》147—210、尤其176以下，以及453—506、尤其502以下，以及618等各处，主要讲克洛诺斯推翻自己的父亲天，吞噬自己的子女，最后还是被自己的儿子宙斯推翻。帕默尼德的有关说法，现存文献中未见，也许可以参看《前苏格拉底残篇》（350）。【译按】《残篇》D13：“在一切神灵中，她（女神）首先创造了爱神。”《残篇》D18：“因为当男人和女人把爱情的种子混合起来的时候，便形成一种力量，这种力量是爱情的种子在血管中由不同的血液造成的；当爱情的种子保持等量的混合时，便形成构造完善的身体。然而当不同的力量在混合的种子里冲突起来，并且在混合的身体中不能造成统一的时候，这种力量就以可怕的方式通过阴阳间体的现象殃及萌芽状况的生命。”引自《古希腊罗马哲学》，前揭。

[192]【译按】原意指必然发生的事情，被人身化为女神，亦可译作“命定女神”；《礼法》616c以下也说到她。

[193]【译按】指命定的懵懂，被人身化为女神——称为“不幸女神”，亦可译作“懵懂女神”。

[194] 见《伊利亚特》卷十九92—93行。【译按】原文排作诗行，完整的原句如下：

我能怎么办？神明能实现一切事情 / 宙斯的长女阿特能使人变盲目 / 这个该诅咒的女神，她步履轻柔 / 从不沾地面，只在人们的头上行走 / 使人心智变模糊，掉进她的网罗。（据罗念生、王焕生译本）。

来证明：爱神既不在地上走，也不在脑壳上走——脑壳本来就不是什么柔软的东西，而是在世间最柔软的东西上走，还住在那里。因为，爱神把自己的住所筑在神们和人们的性情和灵魂里（ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς）；而且，爱神绝非毫无抉择地住在所有灵魂里，遇到心肠硬的，就匆匆而过，遇到心肠软的，就住进去。既然爱神不仅用脚，而且简直就是只碰触柔软得不能再软的东西，[195] 他哪会不是最轻柔【196a】的呢。[196]由此可知，爱神不仅最年轻、最轻柔，体态也柔软得很（ὑγρὸς τὸ εἶδος）。要是体态僵硬，爱神就不可能随时曲起身子，悄悄溜进每个灵魂又马上溜出来。爱神模样匀称、柔软（συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας）还有一个充分的证据：形象优雅得体（ἡ εὐσχημοσύνη）。[197] 谁都同意，这与爱神本有的特质相一致（ὁμολογουμένως），不优雅与爱神永远水火不兼容。爱神气色鲜美，表明他活在花丛中。[198] 无论【196b】身体也好，灵魂也好，还是其他方面，只要花谢了或枯了，爱神就不肯落脚；只要是花艳香浓的地方，爱神一定会落脚并待下来。

关于这位神的美就说这么多，尽管还漏掉了不少可说的，但接下来得说说爱神的美德。最重要的是，爱神既不伤害神或人，也不受神或人伤害。即便爱神自己会遭受点什么，遭受的也不会是暴力——暴力连爱神的边【196c】都沾不到；爱神要做什么时，也不会用暴力——任何人

---

[195]【译按】直译为“最柔软的东西的最柔软处”。

[196]【译按】阿伽通的剧作韵味甜腻，可以说女里女气的，没有其悲剧前辈那样的阳刚之气。这里阿伽通似乎在为自己的悲剧品味提供辩护；可参看 174c 等处对女人气的挖苦。【研究文献】D.S. Robertson，*Symposium 195d-e*，in *Classical Review*，(8) 1958。

[197] 阿伽通在此暗指自己优雅得体，在苏格拉底刚才对他施展的那番攻击面前很脆弱。

[198] “在花丛中”可能暗指阿伽通一部悲剧的剧名 *Anthos*（或者 *Antheus*【花】)，也可能指古希腊陶瓶上常见的手持鲜花的爱神图——比如现存佛罗伦萨 Museo Archeologico Etrusco 的“手持鲜花的爱神图”。

侍奉情爱的时候，都是心甘情愿，“国家之王——法律”（οἱ πόλεως βασιλῆς Νόμοι）[199]解释得好：双方情投意合才行。[200]

除了拥有正义，爱神还满有明智（σωφροσύνης）。[201]人们都同意，明智意味着掌管好快感和情欲（ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν），[202]而最强烈的快感莫过于爱欲。既然快感比不上爱欲强烈，当然就得受爱欲支配，爱欲是快感的主人；既然爱神统治快感和情欲，爱神肯定就是特别明智的。

勇敢也是这种情形，【196d】“甚至阿热斯（Ἄρης）也敌不过”爱

---

[199] U 本注，此语系流传下来的品达诗句；D 本注，此语出自修辞家阿尔喀达马斯（Alkidamas），见亚里士多德，《修辞学》，1406a15－24：

阿尔喀达马斯不是把附加词当佐料使用，而是当菜使用，它们是那样拥挤、那样蔓延、那样显眼，例如，他不说“汗”，而说“潮湿的”；他不说“赴伊斯特摩斯竞技会”，而说“赴伊斯特摩斯竞技会‘泛希腊集会’”；他不说“法律”，而说“‘城邦的统治者’——法律”；他不说“跑”，而说“灵魂的‘迅速的冲动’”；他不说“博物馆”，而说“‘继承自然的’博物馆；他说“灵魂的‘满面愁容的’忧虑”，他不说“恩惠的制造者”，而说“‘全民的’恩惠的制造者”；他说“听众的快感的‘管家’”；他不说“用树枝遮起来”，而说“用森林的树枝遮起来”；他不说“他遮住了他的身体”，而说“他遮住了他的身体之‘羞’”；他称欲念为“灵魂的‘逼真仿造’”。（罗念生译文）

[200]【译按】这听起来颇像现代的自由恋爱。

[201] 这里是柏拉图作品中对σωφροσύνης【明智】的著名定义之一。σωφροσύνης是形容词σώφρων【明智的】的名词化。σώφρων由σῶς【清明的、健康的、稳妥的】与φρῶν【理解、见识、心性、意愿】组合而来，指清明的、健康的、稳妥的理解、见识、心性、意愿（参见色诺芬《回忆苏格拉底》，卷四 3、2；柏拉图《书信》第 7，336c）；由此引伸为对感性欲求的控制、把握，不受欲望的支配（参见柏拉图，《高尔吉亚》，491d）。σωφροσύνης作为σώφρων的名词化，含义基本相同（参见柏拉图，《斐多》，68c、82b；《理想国》，430e 以下；《斐德若》237e；亚里士多德，《政治学》，1263b9）。在柏拉图和亚里士多德那里，σωφροσύνης成为一个受到特别关注的语词，并经历了三次定义性探讨。首先是柏拉图在《卡尔米德》（161b3－162b2、164c7－165b4）中的探讨，然后是在《理想国》中结合灵魂三重性的讨论（440e）和国家与灵魂类型对应关系的讨论（368c－369b）；接下来是亚里士多德的讨论，见于《修辞学》，1366b15，《尼各马科伦理学》，1117b23－1119a20。

[202] 对“明智”的著名定义。

若斯。[203] 并非阿热斯俘获了爱欲，而是爱欲俘获了阿热斯——正如故事所讲的，是阿热斯恋上了阿佛洛狄忒。[204] 俘获者胜过被俘获者。爱神既然治住了无敌于天下的勇者，当然就是最勇敢的。

这位神的正义、明智和勇敢都已经说过了，还剩下他的智慧要说。对这一点，我们得尽量不要有所遗漏。首先，像厄里克希【196e】马库斯崇敬自己的技艺[205]一样，我也要崇敬自己的技艺，说这位神是满有智慧的诗人（ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς），正是他使得诗人成其为诗人。"一个人即便以前对缪斯一窍不通"，[206]一经爱神碰触，马上就成为诗人。可以用来证明这一点的恰当例子是：爱神有无穷的创作力，凡属于音乐创作的，[207] 样样精通。一个人自己没有或者根本不晓得的东西，他也不可能拿给别人或者教给别人。

【197a】谁会反对说，所有生命之物的创造不是出自爱神的智慧，凡有生命的东西（πάντα τὰ ζῷα）不是靠爱神孕生和养成的？至于说到其他技艺的高超技能（τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν），我们不是都知道，凡奉这位神为师的艺人都成就非凡、声名远扬，凡不曾经爱神碰触过的艺人都寂寂无名？真的，阿波罗发明射箭术、医术和占卜术，肯定是受欲望和情爱的诱导；【197b】所以，阿波罗应算作爱神的徒弟；[208]通

---

[203] Ἄρης是战神，语出索福克勒斯，*Thyestes*，残篇235行（据D本，Brisson本注为残篇256行），但原文说的是"敌不过" 阿兰克（命定神），而非爱若斯。【研究文献】Jeffrey Anthony Mitscherling，*Plato's Agaton's Sophocles: Love and necessity in the Symposium*，in *Phoenix*，（39）1983.

[204] 《奥德赛》卷八，266 行以下：阿佛洛狄忒本是火神赫斐斯托斯的妻子，战神爱上她，和她私通。赫斐斯托斯用铁链设圈套，将阿热斯和阿佛洛狄忒在床上双双逮住，然后招集其他神们来目睹通奸罪，神们却兴高采烈，甚至妒嫉阿热斯的福气。

[205] 指医术。

[206] 语出欧里庇得斯，*Stetheneboia*，残篇663行，欧里庇得斯是在什么语境中说这话的，不详；阿里斯托芬在 *Wasps* 中（1074行）亦曾引用。

[207] "音乐"指广义上的诗。

[208] 第一个神谕是阿波罗想出来的（参见 *Homeric Hymn to Apollo*，214），他用预言

音乐术的众缪斯（Μοῦσαι μουσικῆς）、通金工术的赫斐斯托斯、通纺织术的雅典娜（'Αθηνᾶ）、"引导神们和人们"的宙斯，[209]个个如此。爱若斯显然就是对美的热爱，因为爱若斯不与丑恶扎堆，自从这神来到神们中间，神们的事情就上了轨道，变得井井有条。像我开头说过的，爱神出现之前，如传说讲的那样，由于命定神【阿兰克】掌权，神们中间的残暴五花八门。自从这位神诞生以来，对美的东西的情爱便给神们和人们带来了种种好的东西。[210]

【197c】在我看来，哦，斐德若，首先因为爱神本身最美、最好，才会有其他许多美的和好的东西。我想起这样的诗句，它正是拜爱神之所赐：

人间充满和平，大海平滑如镜，

风暴已经沉默，忧伤也已酣睡。[211]

【197d】彼除吾等轩轾兮，滋养休戚；欢聚始运于爱神兮，亦若今宵；节庆、欢舞、祭祀之既布兮，正导夫爱神；托彼惠兮，赋畀祥和祓戾，仰爱灵兮，襄助温良祛歹意；庇荫良善，任重智士；表众神之神奇，兴贫者之嘉望，增富者之兹宠；乐融乎、富丽乎、珍贵乎、幽昧乎、深邃乎、祈向乎，皆仰爱神之天门；扬善且夫隐恶；吾等趔趄彼统领，【197e】吾等惊恐彼援手，吾等求索彼指引，吾等竭虑彼救助；饰神人以柔婉容貌，导吾等以美妙高贵；哦，人人都得跟从爱神，唱着赞美他的歌，一

的"馈赠"来启发人（参见 *Solon fr.* 13.53）；作为弓箭，参见《伊利亚特》；被看作医师，参见阿里斯托芬，《鸟》，584 行：还有老鸦可以把耕地的牛呀、牲口呀，眼睛都啄瞎，来试验他们的本事，要是阿波罗神作医生给它们治疗，他们就得花钱。（杨宪益译文）

209 "领导神们和人们"为某位诗人的说法，出自哪位诗人不详。

210【研究文献】Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*,（85）1990，页 120－126。

211 这诗句可理解成阿伽通自己的，也可能是他引用的，出处不详。

齐加入他那让所有的神们和人们心怀感动的圣咏。[212]

这篇讲辞，亲爱的斐德若，阿伽通说，就算我呈献给这位神的；虽一会儿闹着玩，一会儿正经，[213]毕竟我已经尽了全力。

---

[212] 这段结尾颂辞（197d1—e5），除最后一句外，由成对的颂句和铺陈的颂词构成，讲究对称、节奏和音韵，风格上十分接近高尔吉亚的一段葬礼演说（参见《前苏格拉底残篇》，Gorgias B6）。高尔吉亚对于公元前五世纪后期至前四世纪前期的希腊文章风格影响很大，如苏格拉底随后指出的，阿伽通的这篇颂辞受高尔吉亚影响十分明显（198c1—5），不仅见于词句风格，而且见于实质内容（参见 194e4 以下、197c3、195a1—5、196a—d、197a—c；比较 Gorgias B6，11 行以下）。从这段结尾颂辞的开始到"导吾等以美妙高贵"，读起来能让当时熟悉希腊抒情诗的人感到其中掺合了希腊抒情诗的多种格律（比如 197d 3 是典型的 ionic trimeter，接下来是 cretic dimeter，d4 又出现 trochaic tetrameter，随后又是 ionic dimeter），还有一些阿提卡希腊语的音韵和省音。【译按】伯纳德特认为，这段结尾诗句具有"非同凡响的高尔吉亚式音韵"。各种译本尽力体现其诗韵的形式（B 本的句式颇近 Su 本），但现代西文亦不可能完美再现其格律和音韵，遑论汉语。笔者勉为半文不白的中译，聊以体现其混杂的韵律和节奏；由于原文频频变换格律，汉译亦不可能采用统一语式。

[213] "正经"（σπουδή）、"闹着玩"（παιδιά）对举，亦见于色诺芬《会饮》，卷一，1。

苏格拉底盘诘阿伽通[214]

【198a】阿伽通话音刚落，阿里斯托得莫斯【对我】讲，在座的个个热烈鼓掌，赞赏这位年轻人讲得好，为自己增了光，为这位【爱】神增了光。苏格拉底瞟了厄里克希马库斯一眼，然后说：瞧见了吧，阿库美诺的儿子（'Ακουμενοῦ），[215]你还会认为我先前担心的没有根据吗？我有言在先，[216]阿伽通会讲得棒极了，我会不知所措，预言得准吧？

就第一点来说，厄里克希马库斯回答道，依我看，你确实预言得顶准，这就是阿伽通会讲得顶棒；至于另外一点，要说连你也会不知所措，那我可不信。

【198b】怎么不会？我亲爱的，[217]苏格拉底说，不单单是我，无论哪个该在这样一篇既优美又富丽的讲辞之后发表讲辞，不都会没词儿吗？尽管不是处处精彩无比，起码收尾时辞藻和遣句之美妙，哪个听者不惊魂荡魄？[218]至少就我自己来说，依我看，再怎么我也说不到那么好，不好意思得【198c】简直想溜掉，可惜没有地方可溜。事实上，这讲辞

---

[214] 【研究文献】Reginald E. Allen，*A note on the elenchus of Agaton: Symposium 199c-201c*，in *The Monist*，（50）1960；G. John Griffith，*Static electricity in Agaton's speech in Plato's Symposium*，in *Classical Review*，（40）1990；Andrew Payne，*The refutation of Agaton:Symposium 199c-201c*，in *Ancient Philosophy*，（19）1999.

[215] 这种招呼方式，亦见《卡尔米德》，158b、169b。

[216] 参见 194a。

[217] 这种形容词的称呼法（ὦ μακάριε），亦见 214c8、219a1；亦参《普罗塔戈拉》309c。

[218] 【研究文献】G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，（33）1980.

让我想起高尔吉亚（Γοργίου），[219]觉得自己简直就像撞上了荷马描写的情形：我深怕阿伽通会在讲辞收尾时把辞令令人生畏的高尔吉亚的头当蛇发女妖的头，[220]用来对付我的讲辞，把我变成哑口无言的石头。[221] 所以，我认为自己实在可笑，竟然答应【198d】你们一起轮着来颂扬爱若斯，还声称自己对情爱的事情很在行，其实我对赞颂——无论赞颂什么——从来就一窍不通。我真傻，原以为每逢赞颂时，人们都该讲真话，[222]也就是说，得有根有据，挑出最美的来讲，把所讲的组织得天衣无缝；我本来得意地以为，自己能漂漂亮亮说一番，自以为知道真正的赞颂是怎么回事。现在看来，赞颂得好似乎并非我以为的那样，而是尽可能【198e】把一大堆了不起和漂亮得不行的东西，无论相干还是不相干，统统堆到赞颂对象身上。即便说的是假话，也若无其事的样子。[223]看来倒像先前规定的那样，我们个个只要摆出一副赞颂爱若斯的样子就可以了，并非真正要赞颂爱若斯。所以，我觉得，你们不过收罗了所有值得收罗的，然后堆砌到爱若斯身上，说他本身如何如何、带来了什么了不起的这样那样，让爱若斯在不了解他的人眼里【199a】显得美得不行、好得不得了，可知情的人当然晓得，其实并非如此——你们的颂扬就是

---

[219] 出身于西西里 Leontinoi 的著名智术师（约公元前 485－380），除普罗塔戈拉外最重要的智术师派代表，前 427 年作为其家乡的使者来到雅典，因其修辞术超群绝伦暴得大名，当时的所谓风格艺人，通常指的就是高尔吉亚修辞风格。柏拉图以其名命名的对话作品，乃柏拉图的名作之一，提到他的其他作品还有：《美诺》，70a 以下、76c、95c、96d；《斐德若》，261c、267a；《斐勒布》，58c。

[220] 提到蛇发女妖，亦见于色诺芬《会饮》4、24。

[221] 苏格拉底在这里利用高尔吉亚与荷马描写的能使目光所及的一切变成石头的蛇发女妖 Gorgo（见《奥德赛》卷十一 632 行）名字上的谐音，比喻高尔吉亚言辞有如蛇发女妖般厉害：若不是成群地蜂拥前来无数的亡灵 / 一片喧嚣，灰白的恐惧立即抓住我 / 担心可怕的怪物戈尔戈的头颅前来，……（《奥德赛》，卷十一 632－634）。点题"高尔吉亚式说辞"（亦参 185c），亦见于色诺芬《会饮》2、26。

[222]《申辩》（17a－18a）中苏格拉底说到类似的话——区分话讲得好听还是讲得切实。

[223] 对勘柏拉图《墨涅克塞诺斯》，234c－235c；《斐德若》，272a。

如此，听起来顶漂亮、顶堂皇！我开头答应跟你们一起轮着来颂扬时，还不晓得是要用这种方式。虽然"口头上答应了，心里却没有答应"；[224] 免了我吧！我实在没法以这种方式来讲篇颂辞，我根本不会。我并非不情愿，【199b】要是你们肯让我说些实话，用我自己的方式，不是和你们讲的比赛，以免我成为你们的笑料，我倒愿意试试。想好喔，斐德若，[225]你看是否还需要听一篇用实话赞颂爱若斯的颂辞，不讲究词藻和遣句，想到什么说什么。[226]

阿里斯托得莫斯【对我】说，斐德若和其他在座的人都要苏格拉底讲，怎么讲，随他便。

那么，斐德若，苏格拉底说，请允许我先问阿伽通几个小小的问题，等我和他取得一致看法，我才可以开始讲。[227]

---

[224] 语出欧里庇得斯，*Hippolytus*，612 行："口头上发誓，心里却没有"。《泰阿泰德》（154d）中也引用过这话。

[225] 苏格拉底对斐德若说，因为斐德若显得是这次聚会的主持人（参见 194d），阿伽通等人也都是向他呈交颂辞（参见 195a）。

[226] 苏格拉底的这段话从头到尾与《申辩》中苏格拉底自辩前的引言（17b—c）相似，也为后面阿尔喀比亚德讲辞中的辩护作了铺垫。

[227] 苏格拉底在此打破了"会饮"定下的讲一篇颂辞来赞颂爱若斯的规矩，以对话取而代之。颂辞的论证风格是智术师式的，前面的讲述人除阿里斯托芬外，无一不是用这种风格来赞颂爱若斯；阿伽通堪称这种风格的登峰造极，因此戏中的苏格拉底专门纠缠阿伽通，然后转而采用"自己的方式"——苏格拉底随后对爱若斯的所谓"颂辞"，就是一篇对话。【译按】柏拉图的作品为何都是对话，似乎可以在此得到部分说明。将"对话"看作柏拉图哲学的形式抑或实质，一直是理解柏拉图的基本分水岭。德国十九世纪复兴柏拉图哲学的带头人施勒格尔将"对话"提到柏拉图哲学、乃至哲学本身的实质性位置：哲学本质上是 Selbstgespräch（自我交谈），因而，哲学不可能有（比如康德、黑格尔、费希特、谢林那样的）体系；在施勒格尔看来，说柏拉图的对话后面藏着一个哲学体系，是可笑的；不仅如此，所谓隐微的与显白的区分、着于文字与不着文字的区分，在对话形式中统统消融了。参见 Theo Kobusch，*Die dialogische Philosophie Platons nach Schlegel，Schleiermacher und Solger*（《施勒格尔、施莱尔马赫和索尔格眼中的柏拉图对话哲学》），见 Theo Kobusch / Burkhard Mojsisch 编，*Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*（《欧洲思想史上的柏拉

【199c】好吧，我允许，斐德若回答说，尽管问。

阿里斯托得莫斯【对我】说，讲过这番话后，苏格拉底大概是这样开始的：

好罢，亲爱的阿伽通，我觉得你的讲辞头开得很漂亮。你说，得先说明爱若斯本身是什么样，再说他的功劳。这样的开头我十分赞赏。既然你将爱若斯的品性描绘得那么美妙、庄重，那好，【199d】我想请问：照这样说，爱若斯是对某人【某种东西】的爱抑或不是(Πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινας ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενος)？[228] 我并非要问，爱若斯是否就是某个父亲或母亲的爱，因为，爱若斯是否是母爱或父爱(ἔρως μητρὸς ἢ πατρός)，这样的问题也许是可笑的。我的意思有点像是这样，就好像我问父亲【这个词】：父亲就是某人的父亲抑或不是？要是你愿意正正经经回答的话，你肯定会说，父亲当然是儿子或女儿的父亲，是吗？

那当然，阿伽通回答说。

母亲不同样是这样的？

阿伽通也同意这一点。

【199e】那么我再问一点点，苏格拉底说，好使你可以更清楚我的意思。假如我问：一个弟兄也是这样的吗？就他自身——即兄弟——而言，他是某人的弟兄抑或不是？

图》)，Darmstadt1997，页 213。不过，虽然施勒格尔的柏拉图解释深远地影响了海德格尔、伽达默尔、维兰特（W. Wieland)、德里达的柏拉图解释，黑格尔以及新康德派的形而上学式的柏拉图解释仍然阴魂未散——有位当今的解家甚至这样写道：既然阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯并没有记住所有的，我们也可以略过大部分他们所记得的——“这些话更多与文学相干，与哲学不大相干。”然后，这位解家就直奔第俄提玛说的关于美相的“形而上学”——参见 Franz von Kutschera，*Platons Philosophie*（《柏拉图的哲学》)，卷二，Paderborn 2002，页 48。

[228] 古希腊文用指示代词作第二格时，不区分人和物（【译按】A、B、Su 本译作“东西”，S、U 本译作“某人”)。苏格拉底要指明的是，爱若斯本身并非是自足的，总关涉一个对象，而神的存在是自足的，因而爱若斯不可能是个神。

阿伽通说，他是。

是某个兄弟或者姐妹的兄弟，是吗？

阿伽通表示同意。

那么试试用这方式来说情爱，苏格拉底继续说。爱若斯是对某人【某种东西】的爱抑或不是？

当然是对某人【某种东西】的爱。

【200a】【爱若斯牵涉的】这某人【某种东西】你可要记牢了，苏格拉底说。那么，现在请再告诉我：爱若斯所欲求的这某种东西就是爱若斯本身牵涉的某种东西，抑或不是？

当然就是这某种东西，阿伽通回答说。

那么，在欲求和爱的时候，爱若斯已经拥有了那个所欲求和所爱的，还是根本没有？

看来好像还没有，阿伽通回答说。

想清楚，苏格拉底说，是抑或不是，不要什么“好像”，说得肯定些，欲求所欲求的，就是欲求所欠缺的，或者说，不【200b】欠缺就不会欲求，是吗？在我看，阿伽通，这一点再清楚不过了。你以为呢？

我也觉得是这样，阿伽通说。

太好了。已经长高的人还会想要长高，已经强壮的人还会想要强壮吗？

就我们已经同意的来说，不可能。

因为，他肯定不再欠缺自己已经所是的什么。

的确如此。

要是强壮的人还想要强壮，苏格拉底说，或者快捷的人还想要快捷、健康的人还想要健康……也许有人会设想这样那样的情形，认为已经是其所是、【200c】有其所有的人还欲求已经有的东西。为了我们不至于搞错，我不妨这样说——阿伽通，你要看好了：这人眼下已有的这些东西，肯定是必须得有的，无论他愿意还是不愿意有；谁还会去欲求自己已经有的东西呢？所以，要是有人说：“我已经健康，可还是想要健康；

我很富裕，可还是想要富裕；我就是想要我已有的”，那么，我们大概就该这样子对他说：喂，老兄，【200d】你已经有了富裕、健康、强壮，你还想要这些，不过是为了以后的日子拥有这些；因为，不管你想要还是不想要，这些东西至少你眼下都已经有了。所以，当你说：“我想要我眼下有的”，想想看，你的意思是不是不过是说：“我想将来仍旧有现在所有的”。他不得不承认这一点，不是吗？

阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通承认了这一点。

于是，苏格拉底说：爱若斯不也是这样，想要尚不在和还没有的，也就是说，想要即便在未来仍然有自己现在已经有的？

【200e】肯定是这样，阿伽通回答说。

那么，这样那样的欲求所欲求的，就是眼下没有和还没有得到的，就是欲求的人还没有、还不是和还欠缺的；诸如此类才是欲望和爱欲所欲求的（ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστιν），是吗？

当然是这样，阿伽通说。

那好，苏格拉底说，让我们把刚才说的归拢一下。爱若斯首先是对某种东西的欲爱，接下来，是对眼下欠缺的东西的欲爱。是这样吗？

【201a】阿伽通回答说，是这样。

那么，回想一下你在讲辞中对爱若斯是怎么说的。要不然我可以提醒你，如果你愿意的话。我相信你大致是这样说的：神们的事务变得井井有条，是由于对美的事物的爱欲（δι᾽ ἔρωτα καλῶν），因为，并没有对丑的事物的爱欲。[229] 你是不是这样子说的？

阿伽通承认：我的确是这样子说的。

说得很在理呀，朋友，苏格拉底说。既然是这样子，爱若斯也许就不过是对美的爱欲，而非对丑的爱欲？

阿伽通同意这说法。

【201b】我们不是也同意，一个人欠缺的、还没有的，才是他所爱

[229] 苏格拉底让阿伽通记起的话见197b。

欲的？

是这样，阿伽通说。

那么，美就是爱若斯所欠缺的，还没有的。

只能是这样，阿伽通回答说。

是么？那你还能说欠缺美、根本就还没有美的东西美？

当然不能那么说。

既然是这样子，你还同意说爱若斯是美的？

阿伽通于是说：看来，苏格拉底，我自己也搞不懂我先前所说的了。

【201c】不过你讲得还是顶美，阿伽通，苏格拉底说。但我还要问个小小的问题：你是否认为，好的东西也是美的（τὰ ἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι）？[230]

我是这样认为的。

要是爱若斯还欠缺美，而好就是美，爱若斯也就还欠缺好？

苏格拉底哦，我没法反驳你，阿伽通回答说，就算是你说的那样吧。[231]

才不是哪，亲爱的阿伽通，苏格拉底说。你不能反驳的是真理，反驳苏格拉底其实倒顶容易。

---

[230] 这里苏格拉底似乎使得“好的东西”比“美的东西”次一等级，但在204e，他又把两者说成同一等级，在《高尔吉亚》（474d）和《美诺》（77b）中也有这样的情形。凡美的东西，要么看起来好、要么听起来好，所以也就是好的；所谓“好东西”就是能满足可欲的目的或能起到可欲作用的东西。

[231] 苏格拉底的谈话对手放弃与苏格拉底较劲，亦见于色诺芬《会饮》5、8。

苏格拉底忆述第俄提玛的教诲[232]

【201d】不再缠你了。从前，我从一位曼提尼亚女人第俄提玛（γυναικὸς Μαντινικῆς, Διοτίμας）[233]那里听到过关于爱若斯的说法。这女人不仅对爱若斯、而且对许多事情都满有智慧；有一次，瘟疫快要来了，经第俄提玛劝说，雅典人赶紧祭神，瘟疫【果真】延迟了十年才发生。[234] 教给我情事【的道理】的，就是她——现在，我就来把她对我说过的给诸位重述一番。就从刚才阿伽通和我已经达成一致的地方开

---

[232]【研究文献】苏格拉底忆述的与第俄提玛的对话，是《会饮》研究中最受关注的段落，文献颇为丰富，参见 M.C. Nussbaum，*The fragility of goodness: Luck and ethis in Greek tragedy and philosophy*，Cambridge 1985，177－199；尤其 Kurt Sier 晚近长达近三百页的力作，*Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*，Stuttgart/Leipzig 1997。

[233] 第俄提玛是否柏拉图虚构的，迄今不得而知——尽管极有可能是虚构的；即便真有其人，在这里也是作为戏剧人物出现的——正如苏格拉底在历史上确有其人，不等于在柏拉图作品中出现的就是历史上真实的苏格拉底。"第俄提玛"作为男性名字并不少见，作为女性名字倒很少见；柏拉图说第俄提玛是个Μαντινικῆς女人，这个地名与μάντις【预言者】同音同源，就此来看，这个人名是柏拉图虚构的。从语源上看，Διοτίμας的意思是"受宙斯敬重的"（类似于品达和 Bacchylus 的θενότιμος一词的用法）或者"敬重宙斯的"（类似于埃斯库洛斯的ξενότιμος一词的用法）。女性宗教大师在古代并非罕见，《美诺》（81a）提到过"对于神的事情颇有智慧"的男女，Aeschines 的母亲就发明过神秘崇拜（参见 Demosthenes，18、259 以下），不少神秘崇拜通常由女性掌管。【译按】在荷尔德林的著名诗体小说《许佩利翁》中，第俄提玛成了一个理想化的形象，这与卢梭不无关系。参见 Helmut Hühn，*Mnemosyne: Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*（《荷尔德林思想中的时间与记忆》），Stuttgart 1997，页 38 以下。《庄子》中有好些这类柏拉图笔下的第俄提玛式虚构人物，柏拉图的有些作品充满了庄子所谓的"三言"，《会饮》即为一例。

[234] 这场瘟疫发生在公元前 430 年，参见修昔底德，《战争史》，卷二 47。《礼法》（642d）讲到一个类似的故事。【研究文献】S. Levin，*Diotima's visit and service to Athens*，in *Grazer Beiträge*，（3）1975.

始，当然，我是用自己的话来讲，但会尽力复述得好。[235]

正如你说明过的，阿伽通，得先说爱若斯是谁、【201e】什么样，再说爱若斯的作为。[236] 对我来说，最简便的是，按这陌生女人[237]盘问我的方式来讲。[238] 因为，当时我对她说的，差不多就像阿伽通今晚对我说的：什么爱若斯是位了不起的神，什么情爱属于美的东西（εἴη δὲ τῶν καλῶν）云云。[239]第俄提玛反驳我时说的理由，同我反驳

---

[235] 通过让第俄提玛来教导苏格拉底，柏拉图得以让自己笔下的苏格拉底不是居高临下地对阿伽通和其他在座的人讲话，而是在三教九流面前把自己妆扮成一个只会从女人那里得到教诲的人，对神秘的东西不能登堂入室（参见 210a）。【译按】柏拉图的苏格拉底在这里的论述采取的是解释他人学说的方式——即便这学说本身实际上是自己提出来的；换句话说，通过解释文本，热爱思考的人才会靠近品质上更高的知识。随后的阿尔喀比亚德的苏格拉底颂辞，亦可看作一种对苏格拉底的解释。参见 M. Erler，*Hilfe und Hintersinn: Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros*（《救助与背后的含义：伊索克拉底的《泛雅典颂》与柏拉图的《斐德若》中的文字批判》），见 Livio Rossetti 编，*Understanding the Phaedrus*，Sankt Augustin 1992，页 131－136。

[236] 苏格拉底这句话看起来是重复阿伽通的提法（195a），其实意思有所改变——强调：爱若斯是谁（τίς ἐστιν）。【译按】有的译本（如 U 本）将这句译作"爱若斯的本质是什么"，过于哲学化了。

[237] 柏拉图的苏格拉底形象周围共有四个女人，第俄提玛乃其中之一。另外三个都是现实中人，她们分别是：苏格拉底的母亲斐娜若忒（Phaenarete，【译按】色诺芬在《回忆录》中记述过苏格拉底与其子谈对母亲的态度）、妻子珊提帕斯和伯利克勒斯的情妇阿斯帕西娅（Aspasia）。当媒人和接生婆，苏格拉底学的是他母亲的样子（参见《泰阿泰德》）；依傍伯利克勒斯的政治说辞，阿斯帕西娅雄辩滔滔（参见《墨涅克塞诺斯》），显示女人也能在政治竞技场上游刃有余；珊提帕斯在苏格拉底的临终场合大哭（参见《斐多》），表明法律允许女人、但不允许男人对待悲哀的方式。通过这四个女人，柏拉图似乎想指明，要把苏格拉底刻画为一个有男子气的人，实非易事；苏格拉底要成为一个非政治的人，就必得是一个女人。参见 Seth Benardete，《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，前揭，页 65。

[238] ἀνακρίνειν【盘问】在这里是游戏性用法，对观色诺芬《会饮》（5、2）中ἀνάκρισις的游戏性用法。

[239]【研究文献】G.J. de Vries，*Marginal notes on Plato's Symposium*，in *Mnemosyne*，

阿伽通时的理由是一样的——我说，爱若斯既不美又不好。

于是我就说，[240]你是什么意思，第俄提玛，难道爱若斯还会是丑的、坏的？

第俄提玛说，嘘——别谩神！你以为凡不美的就必然丑吗？

【202a】当然是这样。

那么，凡不聪明的就必然是傻的？难道你没有注意到，在聪明与不明事理之间，还有某种居间的什么东西（τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας）？

那会是什么？

难道你不知道，她说，要是有恰当的看法，却不会给个【有道理的】说法（λόγον），就叫做既非有识（ἐπίστασθαί）——因为，道不明（ἄλογον）何以算有识？——也非不明事理——既然明白了一点事情，何以算不明事理？所以，很清楚，正确的意见（ἡ ὀρθὴ δόξα）就介乎洞悉（φρονήσεως）与不明事理之间。[241]

说的倒是，我说。

【202b】因此，当然不能说，凡不美的就必然丑，凡不好的就必然坏。就爱若斯来说也如此，既然你同意爱若斯既不好也不美，别就以为他肯定既丑又坏——第俄提玛说——而是介乎二者之间。

可是，我说，所有人都同意，爱若斯是个伟大的神！

你指所有不懂的人，第俄提玛说，还是所有懂的人？

（33）1980.

[240]【译按】这一段往下读起来给人的感觉是，直接讲述人不知不觉由阿里斯托得莫斯变成了苏格拉底——整个苏格拉底的讲述都用的是“我说”、“她说”语式；苏格拉底在转述第俄提玛的话之前说的一番话，与阿波罗多洛斯在转述阿里斯托得莫斯的话之前说的一番话，亦有结构性类似。

[241]《美诺》（97a—99a）讨论了“真实的意见”（ἀληθὴς δόξα）或“正确的意见”与“知识”（ἐπιστήμη）的区分：前者不稳定；意见要转变成知识，获得稳定性，得“有理由地说番道理”（αἰτίας λογισμῷ）。关于“意见”处于“知识”与“无知”这两极之间更充分的论述，参见《理想国》477a—478e。

他们全部。

第俄提玛笑了起来，说：苏格拉底，【202c】他们连爱若斯是个神都不承认，怎么会一致同意爱若斯是个伟大的神？

他们是谁？我问。

你就算其中一个，第俄提玛说，我也算一个。

我说，可以给我解释一下吗？

那还不容易，她回答道。说说看，你不是认为，凡神都是有福分的、美的？难道你敢说，有哪个神不美、没有福分？

向宙斯发誓，我不敢！ 我说。

你所说的有福分，就是有好的和美的东西，不是吗？

当然。

【202d】你不也同意，正因为欠缺好的和美的，爱若斯才欲求这些他所欠缺的东西？

不错，我同意过。

没有分享一份（ἄμοιρος）[242]美的和好的东西，怎么能算个神？

看来像是不能。

你瞧，第俄提玛说，你不就是个不把爱若斯当神的人？

那爱若斯会是个什么呢？我说，难道是个会死的（θνητός）？

别这么说。

究竟是个什么？

像我先头说的，她说，介乎会死的和不死的之间。

哎呀，第俄提玛，究竟是个什么嘛？

大精灵（Δαίμων μέγας），[243] 哦苏格拉底，所有精灵（τὸ δαιμόνιον）

---

[242] 这个词阿伽通在其讲辞的最后部分用过，参见197d。

[243] δαίμων这个词在希腊古诗中用作“神”的同义词：女神随即飞赴奥林波斯山顶 / 到达提大盾的天神的宫中，和众神在一起（《伊利亚特》，卷一 221－222 行）。也特别用于比神等级要低些的超自然者：自从这个种族被大地埋葬之后，他们被称为大地上的神灵，他们无害、善良，是凡人的守护者（赫西俄德，《工作与时日》，*120*

【202e】[244]都居于神和会死的之间。

精灵有什么能力呢？我说。

把人们的祈求和献祭（τὰς δεήσεις και θυσίας）传译和转达（ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον）给神们，把神们的旨令和对献祭的酬报（τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν）传译和转达给人们；居于两者之间，精灵正好填充间隔，于是，整体自身自己（τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ）就连成一气了。这样一来，精灵也就感发了所有涉及献祭、祭仪、【203a】谶语和种种算卦、施法的占卜术和司祭术。本来，神不和人扎堆，靠了精灵的这些能力，人和神才有来往和交谈，无论在醒的时

以下）。

在前苏格拉底哲人那里，δαίμων已经被用来形容人："这人的禀赋是个精灵"（赫拉克利特，《前苏格拉底残篇》，119）。不过，在日常用法中，这个语词的褒贬含义是含混的，要依所说的具体对象而定：既可以是好精灵，也可以是坏精灵。在柏拉图那里，这个语词既指受神灵庇护的人，也指内在的人——在《申辩》中（27b—e），柏拉图的苏格拉底把δαίμονες说成"既非神、也非神的子女"，与欧里庇得斯的说法相同（参见欧里庇得斯，《美狄娅》【*Medea*】，139—1："是神还是精灵？"）。考虑到这里说的是爱若斯，δαίμων和δαιμόνιος宁可译作 spirit 和 spiritual，尽管在许多别的场合，δαιμόνιος都不适合译作 spiritual。因为，基督教文化扩张以来，所有精灵都被贬，古代诸神都成了精灵——也就是撒旦的帮手，demon、demonic 成了骂词。十八世纪中期——德国古典文化时期，这个语词的含义才发生根本转变，成了天才崇拜的表征：dämonisch 就是天才的——歌德说 Daimon 这个词的原意就是俄耳斐斯，实际上恢复了赫拉克利特用这个词的含义。哈曼（Hamann）论及苏格拉底（说他是个 Daimonion）的著作，对于这场语义的历史转变起了相当的作用——【译按】应该说是柏拉图、色诺芬作品的作用。关于十八世纪有关苏格拉底形象的描述，参见 Benno Böhm，*Sokrates im 18. Jahrhundert: Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*（《十八世纪中的苏格拉底：现代个体意识的生成之路》），Neumünster 1966。

[244] B 本注：δαιμόνιος是δαίμων的中性的变体词或中性的形容词，δαιμόνιος与δαίμων的关系，就像 theion 与 theos【神】的关系。从而，"精灵"的说法大杀了"爱神"的威风。不过，这个中性的东西要成为对话中的主线，还得等到下面第俄提玛对苏格拉底说的那席以"低俗的人"收尾的话讲完。

候还是沉睡中。[245]凡通晓这类事情的，都是些古灵精怪的人（δαιμόνιος ἀνήρ），至于只精通其他技艺或手工活的，都不过是些低俗的人（βάναυσος）。[246] 这类精灵有不少，而且多种多样，爱若斯不过其中之一。

那么，爱若斯的父亲是谁，我问，母亲又是谁？[247]

【203b】那就说来话长了，第俄提玛说。不过，不妨还是给你讲讲。从前，阿佛洛狄忒生下来的时候，[248]神们摆筵，默提斯【机灵】的儿子波若斯【丰盈】（ὁ τῆς Μήτιδος υἱός, Πόρος）[249]也在场。他们正在吃饭的时候，珀尼阿【贫乏】（Πενία）[250]前来行乞——凡有热闹节庆她总来，站在门口不去。波若斯【丰盈】多饮了几杯琼浆——当时还没有酒，步到宙斯的花园，醉得头重脚软，便倒下睡了。珀尼阿【贫乏】想到自己的欠缺，突生一念：何不与波若斯【丰盈】生他一子；【203c】于是睡到他身边，便怀上了爱若斯。这就是为什么，爱若斯也是阿佛洛狄忒的帮手和仆从，他是在阿佛洛狄忒的生日那天投的胎，[251]而且，他生性

---

[245] 众神会在人的睡梦中与人交通，参见《伊利亚特》，卷二 5 行以下。占卜术的话题，亦见于色诺芬《会饮》4、47。

[246] 原意为 vulgar，指精通掌管日常生活中最基本的物质需要的技艺的人。在《礼法》（644a）中，这种人与ἀνελεύθερος【unbefitting a free citizen】合在一起；《理想国》（495d—e）似乎把智术师和修辞家的技艺也算在内。

[247] 这里说到爱若斯的父母，暗中反驳了【178b】斐德若说的爱若斯没有父母。

[248] 暗示阿佛洛狄忒是宙斯和狄俄涅的女儿，与 180d 处的说法不同。

[249] 默提斯（metis）原意为“发明”、“想法”、“一闪念”，赫西俄德已经将这个词人身化为宙斯的第一个老婆（参见《神谱》，886—900）和雅典娜的母亲（《残篇》，343）；πόρος原意为“出路”，其词源与动词“突然看到、听到、感觉到”（πείρειν）相关，用于指可以借之通过陆地或水面的工具（小路或小船），其对应的词是“困境”、“困惑”（ἀπορία）。早在抒情诗人 Alkman 那里，πόρος已经被人身化（S 本注为《残篇》1：14；D 本注为《残篇》5：2：ii；Brisson 本两处均注）。

[250] 原意为“贫乏”、“贫困”，在柏拉图写《会饮》前几年，阿里斯托芬写了 *Plutus*，其中将这个词人身化（行 388）。

[251] 参见赫西俄德，《工作与时日》，735 以下。

爱美，因为阿佛洛狄忒长得顶美。[252]

爱若斯因是波若斯【丰盈】和珀尼阿【贫乏】所生之子，才处于这般境况。首先，爱若斯总是贫兮兮的，许多人以为他既文雅又漂亮，[253]其实才不是那么回事哩，【203d】他粗鲁，不修边幅，打赤脚，居无住所，总是随便躺在地上，什么也不盖，睡在人家门阶或干脆露天睡在路边。因有他母亲的天性【自然】，爱若斯总与贫乏为伴。不过，他也像父亲，总在图谋美的和好的东西；他有勇、热切而且健朗，还是个很有本事的猎手，经常有些鬼点子，贪求智识，脑子转得快（πόριμος），终生热爱智慧（φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου），[254]是个厉害的施魔者、巫法大师、智术师（δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής）。他【的天性】既非【203e】不死的那类，也不是会死的那类；有时，同一天他一会儿活得新新鲜鲜、朝气蓬勃——要是所求的得逞的话，一会儿又要死不活的样子，不过很快又回转过来，这都是由于他父亲的天性（διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν）。他为自己源源不断赢得的，又源源不断流走，所以，爱若斯既不贫又不富，毋宁说总处于有智慧与不明事理之间。【204a】可以这样子讲：没有哪个神爱智慧（θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ或译：【搞哲学】），也没有欲望要成为有智慧的，因为，神已经是有智慧的了；[255]甚至那些个已经有智慧的人，也不爱智慧。反过来说，不明事理的人同样不爱智慧或者欲求成为有智慧的；因为，不明事理的人的麻烦正在于，尽管自己不美、不好、不明事理，却觉得自己够自足的了。谁不觉得自己欠缺什么，谁就不会欲求自己根本就不觉得欠缺的东西。

那么，第俄提玛，哪些人才爱智慧（或译【搞哲学】），我说，既然

---

[252] Z本注：这段神话不见经传，是虚构的。

[253] 指阿伽通的说法，参见195c。

[254]【译按】也可译作“整个一生都搞哲学”。

[255] 关于“神”的说法，亦参见《斐德若》249b—d、252b—c，《礼法》893b—895d，《理想国》378e—383a。

有智慧的和不明事理的都不爱智慧？

【204b】怎么，这还不清楚呀，连小孩子都晓得，她说，不就是处在这两者之间的，爱若斯就属于其中之一。智慧算最美的东西之一，爱若斯就是对美的爱欲（ἔρως περὶ τὸ καλόν），所以，爱若斯必定是爱智慧的人（φιλόσοφον或译：【哲人】），爱智慧的人就处于有智慧的和不明事理的之间。[256]这也是由于其出身，因为，他父亲有智慧、有办法，他母亲却不明事理，摸不着门。[257]

这精灵的天性（或译【自然】）就是如此，亲爱的苏格拉底。你原来以为的爱若斯【204c】完全不同，并不足怪；正如我从你自己说的话来看，你肯定以为，爱若斯是被爱的，而非爱者（ἐρῶν）。所以，依我看，对于你来说，爱若斯简直绝美。值得爱的（τὸ ἐραστὸν）其实是真正的美、轻柔、完满、有福气。但是，爱者却完全是另一个样子，就像我已经说明过的那样。[258]

于是我说，很好，陌生女友（ξένη），[259] 说得太棒了。那么，既然爱若斯就是那样子的，他对人们又有什么好处？

---

[256] 关于“哲学”的说法，亦参见《申辩》20b－23b，《理想国》472e－480a。

[257] 203b到此关于爱若斯的父（丰盈）和母（贫乏）的话题，对观色诺芬《会饮》4、29－44。

[258] “值得爱的”指某种东西具有吸引爱欲（爱若斯）去爱的品质，爱若斯本身并不具有这样的品质，因而并非爱欲的对象。第俄提玛把爱若斯由被爱【的对象】变成了去爱【的欠缺者】，与苏格拉底先前对阿伽通的反驳相一致（参见200a）。

[259] 【译按】B本译作stranger，S、Su本译作“女友”（Freundin），A本译作lady；原文直译当为“陌生女人”——U本即译作fremde Frau。称第俄提玛为“陌生人”可能与讲某种神话有关——《政治家》中的神话讲述人也是个“陌生人”（参见《政治家》，286d）。研究柏拉图作品中的神话叙述的奠基之作为P. Frutiger，*Les mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire*（《柏拉图的神话叙述：哲学和文学的研究》，Paris 1930，New York 1976 重印）；晚近的研究参见L. Brisson，*Plato the mythmaker*（《神话制造者柏拉图》），Chicago 1999；K.A. Morgan，*Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*（《神话与哲学：从前苏格拉底到柏拉图》），Cambridge 2000。

【204d】关于这一点么，苏格拉底，她说，正是我接下来就要教给你的。爱若斯的资质和出身，我已经说过了。如你所说，爱若斯涉及到美的东西。但要是有人问我们：喂，苏格拉底和第俄提玛，为什么要欲求美的东西？或者表达得更清楚些：这欲求【美】的人究竟为什么要欲求美的东西？[260]

我于是说，为了成为自己身上的一部分。

但是，她说，你的回答引出了进一步的问题：美的东西成为自己身上的一部分后又怎样呢？

我说，这问题我一时还答不上来。

【204e】那么，她说，要是别人把问法换一下，不是问“美”，而是问“善”：说说看，苏格拉底，欲求善的东西的人究竟为什么要欲求善？[261]

为了成为自己身上的一部分，我说。

善的东西成为自己身上的一部分后又怎样呢？

这问题倒容易回答，我说，他会幸福。

【205a】照这么看，她说，因为有了善的东西，幸福的人就是幸福的（οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες），所以，也就不需要进一步问：愿意幸福的人究竟为了什么而意愿？（ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος）。毋宁说，问题似乎到此为止了。[262]

的确如此，我说。

依你看，是不是所有人都有这种意愿或者爱欲呢？是不是所有人都意愿自己总拥有善的东西呢？你怎样看？

---

[260]【译按】这句也可以（如 S、U 本）译作：“什么叫做对美的东西的爱欲？或者表达得更清楚些：欲求美的东西的人究竟欲求的是什么？”与此相应，下句可译作：“将成为他身上一部分的东西”。从上下文看，这种译法似乎未能尽意。

[261]【译按】这句情形与前一句式相同。

[262] 关于“善”的说法，亦参《申辩》36a－38c，《斐勒布》59e－67b，《普罗塔戈拉》342e－345d，《理想国》508a－509d。

是这样，我说，所有人都有这意愿。

可是，苏格拉底，她说，倘若所有人都热爱这同一样东西，【205b】我们为什么不说所有人都在爱，而说有的人在爱，有的人不在爱呢？[263]

我也觉得奇怪，我说。

其实并不奇怪，她说。因为，我们仅仅拈出某一种爱欲，给它个爱若斯的名称，然后用来称所有的【爱欲】，但在其他事情上，我们对不同的东西有不同叫法。

比如说？我问。

就拿下面这个例子来讲罢。你知道，制作【这行当】其实五花八门（ποίησίς ἐστί τι πολύ）；因为，凡从没有到制作出什么东西来，统统叫【205c】制作【诗】。[264] 所以，凡依赖技艺制作出成品都是创作，所有这方面的行家（οἱ τούτων δημιουργοὶ）都称为制作家【诗人】（ποιηταί）。

完全不错。

可是，你当然知道，我们并不称所有技艺方面的行家为诗人【制作家】，而是叫别的什么；从所有搞制作的中（ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως），我们仅仅拈出涉及音乐和节律（περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα）的那一部分，然后用这名称来称所有搞制作的。因为，只是这一部分才叫诗【制作】，精通这一部分创作行当的人才被称为诗人【制作家】。[265]

---

[263]【译按】孔子曰："未闻好德如好色也"。

[264]【译按】ποίησις 源于指制作行为的动词，后来引申为诗句的创作。ποίησις的词源义和后来的常用义在这里混用，西文翻译同样感到棘手：A、B 本译作 making，D 本译作 creation，S 本译作 Dichtung，Su 本译作 Dichten，U 本译作 Schaffen。

[265]【译按】从前面的"制作家"到这里的"诗人"，都是同一个词，S 本和 Su 本一开始就译作 Dichter，反映不出词源的变化；A、B 本开始译作 maker，U 本干脆用音译，到最后一句才译作 poet，词源的变化很清楚。此外，第俄提玛在这里辨析同义词中的差异，让人联想到智术师派的辩词术；下文（208c）说到，第俄提玛一副智术大师的样子。

完全不错，我说。

【205d】爱欲的情形也如此。就最一般的意思来讲，凡欲求好的东西和幸福，统统叫做爱欲，在每个人身上，“爱欲既最强烈、又最诡计多端”（ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως）。[266] 但是，倘若人们把爱欲用在其他这样那样的事情上——无论热衷赚钱、迷体育还是搞哲学，我们都不叫爱欲，不称这些人为有情人。只有整个儿热情投入【善和幸福】的人，才得到所有这些名称：爱欲、爱恋以及有情人（ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί）。

讲得也许有些道理，我说。

当然，有这样一种说法，她说，凡欲求【205e】自己另一半的就是在爱恋。不过，依我的说法，爱恋所欲求的既非什么一半，也非什么整体，朋友，除非这一半或整体确确实实是好的。因为，即便是自己的手足，人们要是觉得自己【身上】的这些部分是坏的，也宁愿砍掉。据我看，谁都不吝惜剁掉自己【身上】的，只把好的当自己身上的，把身上不好的当不是自己的。[267]可以说，除了好的东西以外，【206a】人们什么都不爱。你不觉得是这样吗？[268]

---

[266] δολερὸς【诡计多端】一词在雅典希腊语作品中不常见，尽管它出现在《小希庇阿斯》（365c）中（用来指奥德修斯）；这一句看起来是引文，很可能引自某个诗人的句子，但出处无从查考。

[267] 参阅柏拉图《吕西斯》，210b－c。

[268] 这一段明显针对阿里斯托芬的看法，212c4－6 证实了这一点。【详按】第俄提玛对阿里斯托芬的反驳，要害究竟何在？阿里斯托芬将爱欲与人的历史性存在状况联系起来——过去（没有被宙斯切成两半之前）、现在（被切成两半，从而爱欲出现）、未来（医治好存在的裂伤）。第俄提玛的反驳首先在于，爱欲既非是在人性（人的自然）的历史过程中才出现的，也非医治存在裂伤的手段，而是对好（“善”）的欲求。从人的自然的过去与未来之间的张力来看待欲求，是前苏格拉底哲人恩培多克勒的观点，阿里斯托芬所讲的神话，材料来源就是恩培多克勒——宙斯所说的话（190d），与恩培多克勒的用法（《前苏格拉底残篇》，20、4）完全一样。第俄提玛的反驳其实是对恩培多克勒的反驳：欲求的目标既非在过去，也非在未来和现在，而是在不变的好（“善”）和美本身。尽管如此，第俄提玛的立论基点，仍然是恩培多克勒的说

向宙斯发誓，我也觉得是这样。我答道。

那么，我们可否干脆说，人爱恋好的东西？[269]

可以这么说，我回答。

是么？她说，是不是还得补充一句：人们爱的是自己拥有好的东西（或译【拥有善】）？

是得补充这么一句。

还有，她说，不仅是要拥有好的，而且要永远拥有。

这句也得加上。

总起来讲，她说，爱若斯就是欲求自己永远拥有好的东西。

讲得太对了，我说。

【206b】既然爱若斯总是如此，她说，那么，人们称之为爱欲的追求好东西的热情和竭力，是以怎样的方式、通过怎样的行为实现的呢？人们所做的是些什么，你可以对我说说吗？

要是我说得出来，哦，第俄提玛，我说，就不会那么惊叹你的智慧，就不会上你的门讨教这类事情了。

既然这样，不妨对你说，她说：这种行为就是在美中孕育、生产【孩子】（τόκος ἐν καλῷ），凭身体，也凭灵魂。

你说的是什么意思，我说，得请占卜家来解释，我搞不懂。

那么，我就给你讲得再清楚些，她说。【206c】人都有生育能力，

法，因而，苏格拉底讲完后，阿里斯托芬要缠着他，认为苏格拉底的讲法“偷”了自己的观点。参见 Denis O'Brien，*Die Apristophanes-Rede im Symposium: Der Empedokleische Hintergrund und seine Philosophische Bedeutung*（《“会饮”中阿里斯托芬的讲辞：其恩培多克勒背景及其哲学含义》），见 Markus Janka / Christian Schäfer 编，*Platon als Mythologe: Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*，Darmstadt 2002，页 176－192，尤其 186－188。前苏格拉底哲人恩培多克勒用诗言描述宇宙的生成，属于所谓自然哲学家，柏拉图的作品多次提到他：《吕西斯》214b、《高尔吉亚》493a、《美诺》76c、《泰阿泰德》152e、《智术师》242d。

[269]【译按】亦可译作：“人爱恋善”。

苏格拉底，既有身体方面的，也有灵魂方面的。[270]到了一定年龄，人们的自然本性便产生要生育（τίκτειν）的愿望。[271]但人们不会在丑中而只会在美中生育。男人和女人的交合就是生育。受孕生育可是件神圣的事情，是会死的生命中不死的【方面】。可是，没有情投意合（ἐν τῷ ἀναρμόστῳ），【男女】就不可能生【206d】育；丑的东西不会与神圣的东西相投合，只有美的才与神圣的投合。在需要生育的任何时候，卡洛娜【美】（ἡ Καλλονη）就是莫依拉【命运女神】（Μοῖρα）和埃莱悌依阿【助产女神】（Εἰλείθυια）。[272] 所以，凡有生育欲的，遇到美人就感情摇荡、缱绻缠绵起来，然后孕育、生产子女；遇到丑的，就会黯然回避、独然戚戚，然后转身离去，宁可自己枯萎，也不肯生育子女，痛楚地抑制生育的愿望。这就是为什么，凡有生育欲而且已经在胸中膨胀的人，会那么拼命缠【206e】住美，因为，只有美才会解除生育的阵痛。[273]可以说，苏格拉底，第俄提玛说，爱欲并非像你以为的那样欲求美。

那它欲求什么？

欲求在美中孕育和生产。

就算如此吧，我说。

肯定如此，她说。为什么欲求生育？因为，正是靠生育，生命才会绵延，会死的才会成为不死的（ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις）。[274]

---

[270] 同样的说法，亦见《斐德若》252a、《泰阿泰德》150b、《蒂迈欧》91a。

[271] 这里和下面的希腊原文并没有清楚区分生产、怀孕、养育。

[272]【译按】这句可译作："在需要生育的任何时候，美就是命运和助产。"莫依拉（Μοῖρα）是引领命运的女神（一个或好些），埃莱悌依阿（Εἰλείθυια）是掌管生产（顺产或难产）的女神；至于卡洛娜，D本注为：第俄提玛是从"美"这个抽象名词人身化而来的女神，具有莫依拉和埃莱悌依阿的作用；B本注为"Artemis-Hecate的崇拜之名"。

[273] 参见《斐德若》251e—252a。

[274]【译按】原文是"会死的"反义词，当为"不会死的"，与"不朽"并非一个意思。就中文的含义来说，"不朽的"不等于是"不会死的"。不朽与不死的区分并非无关

【207a】按我们已经同意的说法，[275] 既然爱欲所欲求的是永远拥有好的东西，那么可以肯定地讲，爱欲欲求不死与【拥有】好的东西是分不开的。[276] 因此，结论不可避免地是：爱欲就是欲求不死。

第俄提玛好几次同我说到爱欲的事情时，教给我的大致就是这些。有一次，她问我：依你看，苏格拉底，爱欲和欲望的原因（αἴτιον）究竟是什么？你注意到没有，在欲求生育的时候，所有动物——无论四脚爬行的还是用翅膀飞的——都变得非常强悍，【207b】像害了爱欲病，先是急切地要交媾，然后是哺养自己生下来的；为了这些生下来的，哪怕最弱的动物都敢跟最强的斗，甚至不惜为他们去死；[277]只要能哺育子女，宁愿自己挨饿，做什么都在所不辞。她说，人这个样子，也许还可以说是出于理智的考虑（ἐκ λογισμοῦ），但动物也这样沉溺于【207c】爱欲，究竟是什么原因？你能告诉我吗？

我说，我的确不晓得是什么原因。第俄提玛就说，连这一点都看不明白，你又怎么会变得精通爱欲的事情呢？

正因为如此，第俄提玛，我才不断上门求教，我已经对你说过，晓得自己需要指教。请快告诉我是什么原因，告诉我所有爱欲的事情的原因。[278]

紧要：临终前的苏格拉底说，"我们如果一致认为不朽的（ἀνώλεθρον）是不死的，灵魂当然就是不死的、不朽的（πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος）。如果不是如此，那就需要继续论证下去"（106c—d，水建馥译文）。听起来，苏格拉底像是不相信灵魂不死，但相信灵魂可以不朽。

[275] 参见206a。

[276]【译按】换作哲学式的译法就是："追求不朽与善是分不开的"。

[277] 对比前面斐德若的讲法（179b）。

[278]【译按】αἴτιον（中性）以及ἡ αἰτία（阴性）的本来用法具有道德含义："肇因、归咎于"（参见荷马，《伊利亚特》，卷一153行；埃斯库洛斯，*Choephoren*，68行），与愧疚、罪过、歉疚相关（参见品达，《奥林匹亚颂歌》，1：35；希罗多德，《史记》，卷五70：1；Gorgias，《前苏格拉底残篇》，82B11：2），涉及人的善恶、好坏行为的起因，Vlasto用"理由"来译这个词；在前苏格拉底哲人那里（阿拉克希曼德、赫

爱欲在自然上是什么样，我们已经多次取得一致看法，要是你心服口服（πιστεύεις），第俄提玛说，就不会再感到惊异了。这里【207d】说到的【动物的爱欲】，其实和我们先前探讨过的【人的爱欲】没有什么不同，会死的自然（ἡ θνητὴ φύσις）总想尽可能让自己永远活着不死（ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος）。【会死的自然】要不死，惟有靠传宗接代，不断有年轻的接替老的。但一说起每一个别生命时，人们又爱把【人的】一生看作一成不变的（εἶναι τὸ αὐτό），把人说得来似乎从小孩子的时候起一直到老都仍然是自己，[279]实际上，他根本就不再是同一个自己[280]——虽然始终叫同一个名字，而是在不断新陈代谢：头发、躯体、骨胳、【207e】血脉，乃至整个身体。

不单单身体如此，灵魂也如此：性格、习惯、意见、欲望、快乐、苦痛、恐惧（οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι），在一个人那里都并非常驻不变，有些在生、有些在灭。更让人称奇的是，知识（ἐπιστῆμαι）【208a】也是有的在生、有的在灭，我们在知识方面所拥有的从来不是同样的东西；不仅如此，甚至每一个别的知识也在生灭流转。之所以说要温习，就是因为知识会流逝；所谓遗忘（λήθη）就是知识离去了，温习就是用新的记忆（μνήμην）来取代已经离去的【记忆】，由此葆有知识，使它显得还是原来的样子。[281]

拉克利特），这个语词成为事情原因的名词，在德谟克利特那里，甚至出现了所谓的“原因论”（αἰτιολογία）。参见《古代哲学词典》，前揭，页26。《斐多》中苏格拉底说到自己由探究自然的“原因”转到探究人性的“原因”（所谓由自然哲学转向政治哲学），由此引出自己的第二次求索（98c－99d）。柏拉图作品中用到这个语词的地方主要还有：《礼法》888e－892d，《理想国》506e－509b，《蒂迈欧》46c－47a，参见Brisson/Pradeau编，《柏拉图语汇》，页11－14。

[279]【译按】这里暗指某人的观点，原文用的是被动态，意为“据说”，似乎在影射阿伽通所讲的爱若斯可以永葆青春、永远年轻的说法。

[280] 参见《卡尔底鲁》（402a）中赫拉克利特的说法。

[281] 可比较亚里士多德关于知觉、记忆、经验的论述，见《形而上学》，卷一980a29以下；《后分析篇》，二99b35以下。

凡会死的，都是靠这个方式来保存自己，不是像神们那样，总是同一个自己，【208b】而是离去的、老朽的让位给新来的、年轻的，如此不断代谢。[282]惟有靠这个办法，哦，苏格拉底，她说，所有会死的才在身体上以及其他方面分享永活，[283]只不过永活的方式非常不同（ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ）。所以毫不奇怪，每个生命天性上都珍视自己的后代；正是由于这永活的愿望，强烈的欲求（ἡ σπουδὴ）和爱欲才伴随着每一生命。[284]

听到她这番话，我非常惊奇，就问：最聪明的第俄提玛，真的是这样的吗？

【208c】第俄提玛一副高超的智术行家的样子（ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί）[285]对我说：尽管相信好了，[286]苏格拉底。要是你想到人们那么追求声名，[287]你肯定会奇怪，觉得没什么道理，除非你明白了我刚才所说的。[288]想想看，人们的成名欲、“要流芳百世”的欲望何等强烈。[289] 为了名声【208d】甚于为了儿女，人们不惜历尽艰险、倾家荡产、不辞劳苦，乃至献出生命。她说，要不是想到自己的

---

[282] 关于这一论题，亦参《斐多》87d、《蒂迈欧》43a。

[283] 亦参《礼法》721c。

[284]【研究文献】David Farrell Krell, *Knowledge is remembrance: Diotima's instruction at Symposium 207c8-208b6*, in Andrew Benjamin 编, *Post-Structuralist Classics*, Routledge/London 1988.

[285] R 本注：在这里，柏拉图将第俄提玛描绘成真资格的智术师——第俄提玛看起来与智术师一样在传授知识，但她传授的是经过审视的知识，且不是以高头讲章式的方式传授，而是采用交谈辩难的对话方式。第俄提玛在这里虽然被尊为智术大师，其含义远比当时所谓的智术师要深远得多。事实上，与前面的智术师式的讲辞（斐德若、泡赛尼阿斯、阿伽通）的比赛，是从这里开始的。

[286] 这是智术师回答问题时的行话，参见《欧绪德谟》274a、《小希庇阿斯》287c

[287] 参见 178d。

[288] 参见 207a—b。

[289] “要流芳百世”系重言，出自哪位诗人，不详，也可能是第俄提玛自己编的诗句。“想成名”的话题，亦见于色诺芬《会饮》8、38。

德行会不死——我们现在都还记得【这些德行】，你以为阿尔刻斯提会替阿德墨托斯死、[290]阿喀琉斯会跟着帕特洛克罗斯去死，[291]或者你们自己的[292]科德洛斯（Κόδρον）会为了自己孩子们的王国早早地就去【送】死？[293] 才没那回事儿！ 第俄提玛说，我相信，仅仅是为了让德行永在、为了光耀的身后之名，他们才如此。而且，他们越要当高贵的人，【208e】就愈要这样做，因为，他们热爱的就是不死。

再来说身体方面生育欲旺盛的人，第俄提玛接着说，这类人都喜欢近女人，他们就是以这种方式来爱，通过生育子女使自己永活，像他们以为的那样，“为自己带来永世的福气”。[294]灵魂方面【209a】生育欲旺盛的人却不然……她说，因为这些人生育上的强烈欲望在灵魂而非身体，凭灵魂来生育和传宗接代。什么叫凭灵魂生育？就是凭睿哲（φρόνησίν）和其他美德；所有诗人和各种所谓搞发明的手艺人（γεννήτορες），都属于这类生育者。当然，最重要、最美的睿哲，第俄提玛说，是用于治国齐家的（ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις），名称叫做明智和正义。[295]

---

290 参见 179b5—d2；【研究文献】Dolores O'Higgins，*Above rubies: Admedus' perfect wife*，in *Arethusa*，(26) 1993。

291 第俄提玛的说法明显与斐德若的说法（179b—180a）相抵牾：阿尔刻斯提和阿喀琉斯不是为情死，而是为名死。

292 【译按】A 本译作“我们自己的”。这一差异可能因依据的抄本不同，但意思牵扯到第俄提玛的身份——雅典人抑或非雅典人。

293 传说中的雅典国王，Melanthos 的儿子。在雅典抵御伯罗奔尼撒人入侵的战争中，德尔斐神谕说，要是雅典国王战死，雅典就会得胜。伯罗奔尼撒人小心不要伤及国王科德洛斯，他却脱下王袍扮成一夫进入敌阵故意送死。为了纪念他，雅典人作出决定，从此不再选雅典国王。

294 “为自己带来永世的福气”系重言，出自哪位诗人，不详，也可能是第俄提玛自己编的诗句。

295 在《理想国》中，明智和正义是两个单独的美德，按《普罗塔戈拉》中普罗塔戈拉所讲述的神话，同样如此。参见 Luc Brisson 等，*Problèmes de la morale antique*，1993，75—92。

从小时候起，【209b】这种人的灵魂就神灵感孕般[296]孕育着这些美德，到了适当年龄，就产生要受精、生育子女的欲望。这时，依我看，这种人就会到处寻找美，在美中生育，因为，这类人绝不会与丑的生育子女。由于要生育，他当然钟情美的而非丑的身体；要是遇到一个美好、高贵、天资优异的灵魂，他就会神魂颠倒地爱慕这样一个身心合一者。[297]在这样一个人面前，他马上会滔滔不绝大谈美德，大谈【209c】一个好人该是什么样、得追求什么——急切地要言传身教。依我看，这类人去触动这位美人、与他亲密相交，就是在让自己孕育已久的灵魂受孕、分娩。无论情伴在身边还是不在身边，这人都会时时挂记情伴，同情伴一起哺育他们共同的生子。[298]这样的恩爱情分要比基于共同拥有身生子女的【夫妻】情分更绸缪，友爱也更深醇，因为，他们共同生育的子女更美、更长生。[299] 谁都宁愿有这种【灵魂的】子女而非【209d】身生子女。看看荷马、赫西俄德以及其他了不起的诗人，[300]他们留下的子女多么让人欣羡！这些子女自己就是不死的，还让父母的声名不死，永世长存。[301]

再不，要是你愿意的话，看看吕库戈斯（Λυκοῦργος）在斯巴达留

---

[296] A 本注：这个语词按 BTW Oxy 抄件和 Bury 识读作θεῖος，Burnet 和 Dover 都接受这种识读，而非按 Parmentier 改作ἤθεος：这种识读得到《美诺》99c－d 的支持，而且在前面（206c）得到预示。

[297] 美的身体与美的心灵合一的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、16。

[298]【译按】所谓同性恋的含义，在这里才充分显露出来。

[299] 这里说到的理想的朋友行为，亦见于色诺芬《会饮》8、18。

[300] 参见 197d。

[301]【译按】《斐德若》273d－279b 说到不信任文字著述（相关说法亦见《书信七》，341e），以至于人们要问，既然柏拉图不信任著述，为何还要写下那么多对话作品？柏拉图写下的都是些无关紧要的，真正要说的却未着于文字吗？在这里，柏拉图笔下的苏格拉底通过第俄提玛之口表达了对著述的肯定，与《斐德若》中对著述的不信任相反。参见 Rafael Ferber，*Die Unwissenheit des Philosophen oderWarum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?*（《这位哲人未所知：或者，柏拉图为什么没有写下“未着文字的学说”》），Sankt Augustin 1991。

下的子女，[302]她说，他们挽救了斯巴达，甚至可以说挽救了整个希腊（τῆς Ἑλλάδος）。[303] 你们【雅典人】那么崇敬梭伦（Σόλων），[304]不就因为他生育了法制。[305]在其他【209e】许多地方——无论希腊还是外夷，[306]，这样的人还有不少，他们立功立言，孕生了各种美德。正是由于他们留下了这样的【灵魂】子女，后人才替他们建了许多庙宇，那些身生子女何曾替父母带来如此崇敬。[307]

到此为止，哦，苏格拉底，透露给你的爱欲奥秘，你【210a】大概还能领悟；但即便走过了迄今为止我们循正道所经历的路程，你是否有能力领悟最终的、最高妙的奥秘（τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά），我就不晓得了。[308]反正我会把这【奥秘】透给你，她说，不会有所保留；你尽

---

[302] 吕库戈斯是斯巴达典章制度的奠立者，半带传说性质；其子女这里指的就是其奠立的典章制度。柏拉图作品提到他的还有：《斐德若》，258b；《理想国》，599d；《礼法》，630d、858e。

[303] 挽救斯巴达，指吕库戈斯使得斯巴达拥有了强大军事力量；挽救希腊指波斯战争期间，希腊采用了部分斯巴达伦理道德。伯罗奔尼撒战争之后，斯巴达掌握了帝国权力；科林多战争（the Corinthian War）以后，柏拉图的雅典读者有理由拒绝将斯巴达的典章制度称为"挽救希腊"。

[304] 著名的雅典政治家（约前640—前560），出身王族，据传是雅典政制的创立者，前594年订立新的法制，平衡贵族与平民的对立。柏拉图不仅欣赏他建立的国家制度，也欣赏他的诗，不少作品提到他：《拉克斯》，188b—c；《卡尔米德》，155a、157e；《普罗塔戈拉》，343a；《斐德若》，258b、278c；《理想国》，368a、536c、599e；《蒂迈欧》，20e以下；《克里蒂亚》，108d、113a；《礼法》，858e。

[305] 举吕库戈斯和梭伦的例子，对观色诺芬《会饮》8、39举的梭伦和斯巴达人的例子。

[306] "无论希腊还是外夷"（καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ ἐν βαρβάροις）这一句原模原样出现在色诺芬《会饮》的8、38。

[307] 208c至此一段苏格拉底的说辞中的成名欲话题，对观色诺芬《会饮》8、37—39中苏格拉底的相同话题。

[308] 哲人（苏格拉底）在这里被引入一种秘密的神秘崇拜，亦参见《斐德若》（249c）。R本注：μυηθῆναι一词的本义是"向某人吐露秘密"、"向某人秘授什么"；柏拉图在这里清楚表明，苏格拉底对在座的人透露的是第俄提玛向他秘授的情爱奥秘——他

自己所能试试，看能跟上不。

凡想循正道达到这一目的的人，她接着说，从小就得开始向往美的身体（ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα）。要是给他引路的人[309]引领得对头的话，他首先当然是爱慕一个美的身体，在这身体上生育美好的言论；随后，他就得领悟到，美在这一身体【210b】或那一身体中其实是相同的（ἀδελφόν），也就是说，他该追寻形相上的美（τὸ ἐπ' εἴδει καλόν），若还不明白所有身体中的美其实都是同一个美，那就太傻了。一旦明白这个道理，他就会成为爱所有美的身体的有情人，不再把强烈的热情专注于单单一个美的身体，因为，对这有情人来说，一个美的身体实在渺小、微不足道。

然后，这有情人肯定会把灵魂的美看得比身体的美更珍贵，要是遇到一个人有值得让人爱的灵魂，即便身体不是那么有吸引力，这有情人也会【210c】心满意足，爱恋他、呵护他，通过言谈来孕育，使得这少男变得更高贵，不断有所长进。到了这一步，这有情人就感到自己被促使去关注在操持和诺谟司中的美（τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν），从而看到【美】在处处都是贯通的（πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστιν），最终懂得身体的美其实不足道。

经过这些操持，这有情人就得被引领到各种知识（ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας）跟前，[310]使他得以看到种种知识的美。一旦瞥见美的丰盈，他就不会【210d】再像个奴仆似地（ὥσπερ οἰκέτης），[311]蝇营狗苟于个别中的美，比如说某个少不更事的男孩、某个人或某种举止的美，变得小里小气、斤斤计较；毋宁说，一旦转向美的沧海，领略过美的奇观，他就会在对智慧的不可限量的热爱中

与第俄提玛的交谈就是秘授的过程，到这里，秘授已经到了最高段数。

[309] 参阅210c、210e、211c。

[310] 柏拉图作品中关于“知识”的说法，主要见于《卡尔米德》170e－171c，《泰阿泰德》197a－210d，《理想国》521b－533d，《美诺》99b－100a。

[311] 《泰阿泰德》（172c－173b）有一段论述与此相似。

（ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ）孕育出许多美好的言辞、大器的思想，使得自身不断坚实、圆满，直到可以瞥见那样一种知【210e】识（κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμη μίαν τοιαύτην）——接下来【就要说到】的那种美的知识。

不过，你得尽自己的能力注意听好了，她说。谁要是在爱欲方面被培育到这般境地，依序正确地瞥见各种各样美的事物，在爱欲的路途上终至抵达终点（ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν），他就会突然瞥见，自如的美本身何等神奇（τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν）——哦，苏格拉底，为了这美，他先前付出的所有艰辛都值了。首先，这美【211a】是永在的东西（ἀεὶ ὄν），[312]不生不灭、不增不减，既非仅仅这点儿美那点儿丑，也非这会儿美过会儿又不美，或者这样看来美那样看来又丑，或者在这里看起来美，在别处看起来又丑，仿佛对某些人说来美，对另一些人说来又丑。对于他来说，这美并非显得是比如一张面孔、一双手或身体上某个地方的美，也不呈现为某种说辞或者某种知识的美，不呈现为任何在某个地方的东西（οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι），比如在某个生物（ἐν ζώῳ）、在地上、天上【211b】或任何别处的东西；毋宁说，这东西【在他看来】自体自根、自存自在，永恒地与自身为一（ἤ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν），所有别的美的东西都不过以某种方式分有其美；美的东西生生灭灭，美本身却始终如是，

---

[312]【译按】τὸ ὄν、τά ὄντα（所是的、这东西），这个语词后来成了著名的哲学术语，通常译作"在者"（ein Seiendes），从古希腊到现代，西方哲人一直在为这个词动脑筋。不过，这个词一开始并非专门的哲学语词，而是日常语词。在色诺芬《家政》（*Oeconomicus*）中，苏格拉底说，"我家和我所有的实物……"，这里的"实物"，原文即τά ὄντα，英译 substance 即为了保留这个词更宽泛的含义——在这一语境中，它指"拥有的东西"、"财物"。参见 Leo Strauss，*Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*，Cornell Uni. Press 1970，页9注释5。我们这里尽量不译作哲学术语，而是作为日常语词来译——用汉语的"东西"来对译可能最恰当。

丝毫不会因之有所损益。[313]

也就是说，谁要是由那些感官现象出发，经正派的男童恋（διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών）[314]逐渐上升，[315]开始瞥见那美，他就会美妙地触及这最后境地。自己或者经别人引导【211c】游于爱欲的正确方式就是这样子的：[316] 先从那些美的东西开始，为了美本身，顺着这些美的东西逐渐上升，好像爬梯子，一阶一阶从一个身体、两个身体上升到所有美的身体（ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα），再从美的身体上升到美的操持（ἐπιτηδεύματα），由美的操持上升到美的种种学问（μαθήματα），最后从各种美的学问上升到仅仅认识那美本身的学问，最终认识【211d】美之所是（γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὅ ἔστι καλόν）。[317]

在生命的这一境地，[318]哦，亲爱的苏格拉底，这位曼提尼亚的陌生

---

[313] 这段关于“美”（τὸ καλόν）的说法（甚至语言用法），与《斐多》（78d 、100b—d）和《理想国》（474d—479e、508d）中的说法很相近，主要特征为分离“美”的共相和殊相（关于“相”，亦参见《美诺》81b—87c，《斐德若》246a—249d，《蒂迈欧》27d—40d）。亚里士多德证实，苏格拉底对界定美德很有兴趣，但并没有分离共相与殊相，这种分离是柏拉图搞的（参见《形而上学》，987b1—10、1078b17—1079a4、1086a35—b5）。倘若亚里士多德的说法可以看作历史文献性依据，那么，柏拉图在这里写下的苏格拉底讲述的第俄提玛有关“美”的教诲就是虚构的。既然柏拉图写的是诗作，而非“历史地记叙”苏格拉底的教诲，就不能说苏格拉底所讲的第俄提玛关于“美”的教诲是真的或假的，恰当地说，是文学性的。把这段讲述（包括《斐多》和《理想国》中的说“美”）当历史的苏格拉底的观点，或者当柏拉图的观点——甚至说成柏拉图的“美学理论”，都不恰当。

[314] 与泡赛尼阿斯说的感官的男童恋针锋相对。

[315] 类似的说法见《斐德若》250a，亦参《斐多》74a、75a、76e。

[316]【译按】取“游于艺”之意。

[317] 这段话是对前面（210a—211b）所说的总结，值得注意的是，各种“知识”（τὰς ἐπιστήμας 210c—e）被各种“学问”（μαθήματα，211c—d）取代了。

[318] 前面一段著名的有关灵魂上升的说法，从用词来看，同时说的是灵魂回到自己的家园。

女人接下来说，人的生命才值得，要是有什么值得过的生活的话[319]——这境地就是瞥见美本身。[320]一旦你瞥见了，你就会觉得，那些个金器和丽裳、那些个美少和俊男都算不得什么了——你如今不就还迷醉于这些，像别的许多人一样，对自己的可人儿望眼欲穿，巴不得和他永远融为一体，不惜废寝忘食，只要有可能，就只想望着他，同他待在一起。[321] 想想看，她说，要是一个人瞥见【211e】美本身的样子，那晶莹剔透、如其本然、精纯不杂的美，不是人的血肉、色泽或其他会死的傻玩意一类的美，而是那神圣的纯然清一的美（ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν），想想看，这人会是什么心情？你可以想象，一旦一个人惊鸿一瞥，【212a】借助于必不可少的【精神凝视】瞥见美本身，[322]与之融为一体，【过去】那种可怜的生活还值得过下去吗？[323] 难道你不觉得，她说，只有当【精神的眼睛】亲眼见到那仅仅对精神的眼睛才显现[324]的美，一个人才会触及到真实而非【真实的】影像，从而生育真实的美德（δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ）而非美德的影像（εἴδωλα ἀρετῆς）？[325]【你不觉得】，谁要是生育、抚养真实的美德，

---

[319] 类似的说法见《申辩》28e、38a。

[320]【译按】这段话清楚表明，前面一段所说的美的观念，是生命的引导——因而，向美的欲求作为生活方式、而非沉思美的观念本身，才是热爱智慧（哲学）的落脚点。

[321] 直接攻击阿里斯托芬（191a、192b—d）的说法。

[322] 指用“灵魂的眼睛看”，比较《理想国》490a—b、518c—d、533c—d，《斐多》65e，《斐德若》247c。

[323] 参见209c，亦参《斐德若》250a，《斐多》75a、76e。【译按】照应开头阿波罗多洛斯与格劳孔的对话；回味中国经验的说法：“曾经沧海难为水”。“不值得过的生活”（φαῦλον βίον）的希腊原文与开场时（174c）阿里斯托得莫斯说的自己算不上好人（φαῦλος）是同一个词。

[324] 参见《斐多》68b。

[325] R本注：一个人的精神性生育直接依赖于其精神视域，谁如果还受传统的美德观念（或美德习俗）的束缚，谁就还生活在真实美德的影像之中。苏格拉底的第俄提玛用“美德的影像”这一说法区分了习传的（现世的）美德和真实的（观照的）美

从而成为受神宠爱的人，不管这个人是谁，不都会是不死的吗？

【212b】斐德若、你们在座各位，第俄提玛对我说的就是这些，我对她说的心悦诚服。因自己心悦诚服，也就试图说服别人信服这样一点：要想得到这福气，对于人的天性来说（τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει），容易找到的再好不过的帮手就是爱若斯。所以，依我看，人人都得敬重爱若斯；我自己就敬奉爱欲的事情（τὰ ἐρωτικὰ），在其中历练自己，还勉励别人投入这样的事情。[326]不仅现在，而且永远，我都要尽自己所能赞颂爱若斯的大能和阳刚之气（τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος）。[327]【212c】我这番话，哦，斐德若，要是你乐意，就算作我给爱若斯的颂辞（ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα）吧，[328] 不然，该算什么，如何称呼这番话，都随你好了。

德——【译按】从这一意义上讲，苏格拉底的第俄提玛是个启蒙家；摆脱现世世界中美德的假相，正是启蒙精神之所向。

[326] 这里的总结说明，前面所说都不过是要证明：惟有哲思的生活才是最美好的；受纯粹观念引导的热情，才是真实的热情（爱欲）——爱欲与热爱智慧是同一的。

[327]《斐多》（114d）和《高尔吉亚》（526e）中的苏格拉底在结束讲述死后生活的神话时用的是同样的说话调子。

[328] 与前面所有的发言人不同，苏格拉底不仅是在完成这次“会饮”定下的赞颂爱若斯的承诺，而且将自己的整个生活方式变成了一曲颂歌——苏格拉底的生活本身就是在侍奉爱若斯：由于热爱智慧（过哲思的生活）就是爱若斯，没有爱若斯（哲思）就无法生活（或者就没有值得过的生活），苏格拉底以自己的生活方式展示了爱若斯的“大能”。

阿尔喀比亚德“突然”到来[329]

苏格拉底把话说完，【据阿里斯托得莫斯说】，在场的人都赞扬他，只有阿里斯托芬想要说什么，因为，苏格拉底的话有一段影射到他的讲辞。

突然有人在外面大敲前门，传来一阵嘈杂，好像是一帮醉醺醺的夜游神，还听见吹箫女的声音。阿伽通于是招呼说：小家伙们，【212d】还不去看看？要是有熟朋友，[330]就请进来，不然就说我们没有喝酒，已经停杯了。

不一会儿，就听见阿尔喀比亚德[331]在前院的声音，他已经烂醉如泥，

---

[329]【研究文献】P. Merlan，*Zum Problem der drei Lebensarten*，in *Philosophisches Jahrbuch*，（74）1966－1967.

[330] 关于朋友的说法，参见《斐多》58c。

[331] 约生于公元前450年，出生豪门，与伟大的雅典立法者克利斯提尼是亲戚，从小受伯利克勒斯耳提面命。那次“会饮”（公元前416年）时，阿伽通正当盛年，不仅英俊，且意气风发，事业如日中天——不仅作为政治家领导雅典民主派人士，而且在奥林匹亚竞技场赛马时也频频得手。就在同一年，阿尔喀比亚德作为战将开始在进行到一半的伯罗奔尼撒战事中败走麦城；在对外政策上，他代表了强硬的帝国主义立场，对不服从阿提卡海上同盟的岛国施行残酷政策——杀死所有男人，掳走妇女儿童。公元前415年，阿尔喀比亚德鼓吹远征西西里，被民主推选为三位远征军将领之一。远征西西里惨败，对于雅典的最后战败具有决定性影响。不过，阿尔喀比亚德在领军抵达西西里之前，就被传召回雅典，因为他被控亵渎神罪。此后，阿尔喀比亚德逃到斯巴达，在那里为反雅典效命。公元前411年，阿尔喀比亚德又跑回雅典，受命率领一支雅典舰队。公元前410—前408年的海战雅典获胜，阿尔喀比亚德被雅典人民欢呼为英雄，接下来的一年（前407年）战事失利，又被人民贬为狗熊，只得再次流亡。雅典陷落后，阿尔喀比亚德在（小亚细亚古国）弗里季亚（Phrygien）的Melissa被一个波斯的地方总督所杀（前404年）。其天才的、充满传奇色彩的生平，主要得自普鲁塔克的一篇传记，这篇传记利用了大量当时的“苏格拉底文学”（die sokratische Literatur）的材料。

阿尔喀比亚德才华横溢，在政治、体育、社会诸方面处处都要争第一，是苏格拉底最主要的反面角色。他与苏格拉底的关系，当时不少记叙苏格拉底的文学作品都

在那里大声嚷嚷：阿伽通在哪里？要人们带他见阿伽通。于是，那吹箫女扶着他，还有其他几个跟着来的人一起进到厅前；走到门口，他站了下来，【212e】只见他头上戴个常春藤和紫罗兰编的大花冠，[332]还缠了好些飘带在头上。[333]他说：各位哥儿们（῎Ανδρες），好久不见！你们要么接纳一个已经烂醉的人一起再喝，要么咱们替阿伽通戴上花冠，然后各人走路，咱们今儿不就是为这事来这里的么？昨天我有事，他补充说，没能来得成；可这会儿我带着头上的飘带来了，我要把它们从我头上拿下来，缠到这儿那位最聪明、最漂亮的人的头上——哇，要是我可以这样恭维他的话！怎么，你们笑我喝醉了？随你们笑吧，【213a】酒醉心明白，我说的没有错。嘿，你们倒是说说，按我开的条件，我进来还是不进来？你们和我喝还是不喝？

大家七嘴八舌嚷着拥护，要阿尔喀比亚德进来躺下；阿伽通也唤他。跟着阿尔喀比亚德的人把他扶了进来，由于他正取下头上的飘带要给阿伽通缠上，飘带挡住了视线，苏格拉底就在他跟前他也没有看见；他挨着阿伽通坐下来，正坐在阿伽【213b】通和苏格拉底中间，因为，苏格拉底为了让他坐，已经把位子挪出来。阿尔喀比亚德一坐下来就拥抱阿伽通，给他戴上花冠。

阿伽通吩咐道：给阿尔喀比亚德脱鞋，小家伙们，他就躺这儿，我

有描写。在《会饮》中，柏拉图把他写得离苏格拉底最近又最远。柏拉图作品提到他的地方还有：《欧绪德谟》（275b）、《高尔吉亚》（481d、519a）。在柏拉图名下，有两篇以他的名字命名的作品。考据家认定，第一篇大致可以肯定是伪作，第二篇肯定是伪作。

[332] 常春藤和紫罗兰编成的大花冠，形如常春藤的深绿色枝叶扶衬着黄色和白色相间的紫罗兰。常春藤是崇拜狄奥尼索斯的象征、醉汉的表征；紫罗兰是崇拜性感神阿弗洛狄忒的象征，但也与雅典人的季节感相关。如今，紫罗兰在三月间开花，但当时雅典的年历与今天不同，像东方一样不固定。花冠中出现紫罗兰，暗示春天的萌动。

[333] 缠飘带在头上，在雅典是比赛得胜的标志，或者祭神的表征。

们仨躺一起。[334]

那当然啰，阿尔喀比亚德说，不过，我们那第三个饮伴（τρίτος συμπότης）是哪个？阿尔喀比亚德一转身，就看到苏格拉底，马上跳起来嚷道：哇，【他妈的】赫拉克勒斯哟，[335]怎么回事！苏格拉底在这儿？你这家伙又打我的埋伏？【213c】总是出我意料，突然出现在我跟前！[336] 你这会儿为什么在这儿？而且为什么偏偏躺这里？为什么没有挨阿里斯托芬躺，[337]或挨这里随便哪个会搞笑或想搞笑的躺？你算得太精了，居然挨着满屋子人中最漂亮的一个身边躺！

苏格拉底说：瞧！还不过来护着我，阿伽通？这家伙的情爱已经让我不堪其扰！自从我爱上了【213d】这家伙（τούτου ἠρασθην），我就再也不能看哪个美人一眼，更别说跟他扯上几句，否则，他马上醋劲上来，忌恨我，想出鬼招整我、骂我，就差动手揍我了。瞧，这会儿他【醋

---

[334]【译按】阿尔喀比亚德也是美人，他的到来改变了苏格拉底与美人阿迦通的关系——“三个同饮的人”，一个是智术师派诗人，一个是政治家，苏格拉底在城邦中的政治处境变得清晰起来。

[335] 这种粗话表达的是恼怒，常见于柏拉图先前的对话作品：《卡尔米德》154d，《游叙弗伦》4a，《欧绪德谟》303a，《大希庇阿斯》290d，《吕西斯》208e，《美诺》91c，《理想国》337a。

[336] 阿尔喀比亚德“突然”到来和“突然”发现苏格拉底，柏拉图两次用到 ἐξαίφνης【突然】一词（212a2、213c），让人想起前面第俄提玛说到认识美本身时认识上的恍然。在这种恍然中，真实的直接性起着决定性的作用，看者与被看者合一。对于当时在场的人来说，阿尔喀比亚德到来的“突然”，似乎意味着人们（在场的人）经过长期努力终于“突然”看到美的真实；阿尔喀比亚德看到苏格拉底在场时的“突然”，有如一个人“回忆”起美的真实本身（“回忆”作为认识，对观《斐多》73b—74a）。参见 Helmut Holzhey/Walther Ch. Zimmerli 编，*Esoterik und Exoterik der Philosophie*（《哲学的隐微说辞与显白说辞》），Basel 1977，页 18。【译按】两个“突然”所凸显的是：苏格拉底虽然身在智术师群的会饮场合，其哲人身份一直是隐匿的（不公开的），苏格拉底的真实身份需要解释——阿尔喀比亚德在这里充当了解释者的角色。

[337] 参见 189d。

劲】又来了，谨防他又要干什么；赶紧给我俩调解调解，他要是动手动脚，你得拉住他。他的这疯狂和当有情人的狂热劲（μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν）[338] 简直让我怕得不行。

你我两个之间哪有什么调解，阿尔喀比亚德说，你刚才说的，我以后再找你算账。【213e】现在嘛，阿伽通，他说，还几条飘带下来给我，我要给这家伙神奇无比的脑袋缠上，免得他怪我替你缠，没有给他缠；他才真正是辩才无碍，你只不过前天才赢了一回，他在所有人面前从来没有输过。

阿尔喀比亚德马上拿了几条飘带缠到苏格拉底头上，然后才躺下来。

躺下来后，阿尔喀比亚德说：听着，哥儿们！我看你们都还清醒得很，这可不行，还得喝，咱们已经说好了的。[339]现在我选自己当酒司令（ἄρχοντα τῆς πόσεως），[340]直到你们喝够。阿伽通，叫人拿大杯子来，如果有的话。[341]别忙，用不着大杯子，喂，小家伙，他说，把那凉碗拿来。阿尔喀比亚德看到【214a】一个凉碗，可以装不止八克度（κοτύλας）。[342] 当酒斟满，他自己先一口喝干，再叫斟满给苏格拉底，【小家伙】斟酒时他说：哥儿们，我对苏格拉底不来这一计（τὸ σόφισμά），因为，你要他喝多少，他都能喝，绝不会醉。

男童斟了酒，苏格拉底一口喝干。

厄里克希马库斯说：怎么着，阿尔喀比亚德，咱们就这样子？【214b】既不侃，也不唱，只管喝，好像咱们这帮人渴得要命，一个劲儿傻喝？

---

[338] φιλεραστία直译的意思是“热爱热恋”，与“欲爱”（ἔρως）并非完全相同。

[339] 参见213a。

[340] 阿尔喀比亚德自推为“酒司令”，有如政治生活中的“僭主”。

[341] 叫拿大酒杯（参223c），亦见于色诺芬《会饮》2、23。

[342] 八克度大约有两升多；“凉碗”（ψυκτῆρα）用于盛纯酒，实际喝的酒要兑水，兑水前，酒就盛在凉碗里。

阿尔喀比亚德喊道：嘿，厄里克希马库斯，你爸爸最棒、最有节度，你是他最棒的儿子，好久不见！

好久不见，厄里克希马库斯答道，可我们怎么着？

你说怎样着就怎样着，我们都得服从，

一医能抵许多人。[343]

你随意开方子吧！

那就听着，厄里克希马库斯于是说。你还没有来之前，我们已经讲定，从左到右轮着来，[344]每人发一通颂辞【214c】赞颂爱若斯，要尽力讲得漂亮。我们个个都讲过了，你还没有讲，酒却已经喝了，按规矩[345]现在该你讲了。讲完后，你就随意定个题目给苏格拉底要他讲，然后他又给坐他右边的【定个题目】，就这么轮下去。

这主意倒不错，厄里克希马库斯，阿尔喀比亚德说，不过，要一个醉汉与一帮清醒人[346]比赛口才，只怕不大公平罢。再说，我亲爱的，你德高望重，竟然会听信【214d】苏格拉底刚刚说的那一套？难道你不晓得，事情与他说的恰恰相反？当他的面，要是我颂扬的不是他，而是某个神或者人，他大概会忍不住拿拳头揍我。

别要嘴皮子了！苏格拉底说。

向波塞冬发誓，[347] 你别拦我，阿尔喀比亚德说，有你在场，我绝不颂扬别人。

就这么着，厄里克希马库斯说，你要颂扬苏格拉底就颂扬吧。

【214e】你说什么？阿尔喀比亚德【吃惊地】说，你当真觉得我

---

[343] 【译按】原文单独排为诗行，出自《伊利亚特》卷十一 514－515 行：

须知一个高明的医生能抵许多人 / 他既会拔出箭矢，又会把创伤医治。

[344] 参见 177d。

[345] 参见 172b。

[346] 参见 213e。

[347] Μὰ τὸν Ποσειδῶ（向波塞冬发誓）这誓言语式在喜剧中常见，但在柏拉图则极少见；也许这誓言带有流氓腔。

该……厄里克希马库斯？搞这家伙一顿，当你们各位的面报复他一回？

好哇，苏格拉底说，你打什么鬼主意？想用颂扬我来搞笑我一顿？你究竟想干什么？

我会讲实话，这你总该允许吧？[348]

那还可以，苏格拉底回答说，讲实话当然允许，甚至要求你讲实话。

我马上就开始，阿尔喀比亚德说，你这样吧：一旦我有讲得不实，你想打断随时打断，说我讲得不实；我不会故意【215a】讲假话。不过，要是我一时记不起来，东说一点、西说一点，不要见怪。像我现在这样【醉得晕晕乎乎】，要有条有理缕述你的神奇，只怕不大容易。

[348] “这你总该允许吧？”比较苏格拉底临终前克力同对苏格拉底说的话（《斐多》，118a）。

阿尔喀比亚德颂扬苏格拉底[349]

要颂扬苏格拉底，哥儿们，我打算用些比喻（εἰκόνων）。[350] 他本人也许会认为，这是在搞笑他；其实，讲实话才用得着比喻，搞笑反倒用不着。[351]

我要说，苏格拉底活像雕刻铺前摆的那些西勒诺斯（τοῖς σιληνοῖς），[352]【215b】雕刻匠们把他们雕成手持牧管或箫的样子；要是把他们的身子向两边打开，【身子】里面的神像

---

[349]【研究文献】Martha Nussbaum，*The speech of Alcibiades: A reading of Plato's Symposium*，in *Philosophy and Literature*，（3）1979.

[350] 这种比喻（ἡ εἰκών）是古典时期说俏皮话的常见形式，比如阿里斯托芬，《鸟》，801—808 行：

> 珀斯忒泰洛斯：好好，就这样吧。他妈的，我从来没见过更可笑的玩意儿。
>
> 欧厄尔庇得斯：你笑谁呀？
>
> 珀斯忒泰洛斯：笑你的翅膀，你知道你像个什么？像个偷工减料的鹅。
>
> 欧厄尔庇得斯：你像个摘光了毛的八哥。
>
> 珀斯忒泰洛斯：用诗人埃斯库罗斯的话来说，"这不怪旁人，而怪自己的羽毛。"

亦参《蛙》（*Wasps*，1308－1313 行）和柏拉图，《美诺》（80a－c）。

[351] 此处的比较话题，亦见于色诺芬《会饮》6、8—10。【译按】阿里斯托芬的喜剧作品仅从题目来看就充满"比喻"（"云"、"蛙"、"鸟"），阿尔喀比亚德这话也可看作是针对阿里斯托芬的——反其意而用之。

[352] "西勒诺斯"这个名字经常与萨图尔（Satyr）混用，有说是萨图尔们的父亲——萨图尔通常比较年轻，在萨图尔剧（比如欧里庇得斯，*Cyclops*；索福克勒斯，*Ichneutae* 中可以见到），更多的时候就等于萨图尔们（比较 Panes 和 Erotes 的复数），被尊为林神，样子奇丑，在雕刻作品中是个有马耳朵、长尾巴的老人（又说头发竖立，鼻圆而孔朝天，额上有两个小角），经常喝得烂醉，骑在驴屁股或酒罐子上（喻好酒色一类感官享乐）；公元前六世纪以来，"西勒诺斯"与狄奥尼索斯连在一起（又说林神们象征自然的繁殖力）。西勒诺斯像作为工艺品通常摆在店铺门前，因为他肚子里藏着各种神像。据说，西勒诺斯晓得一些重大秘密，若让人逮住，西勒诺斯有时会吐露自己的智慧，但我们现在一点不了解他的智慧，仅仅知道他曾说过，还是不要智慧为好。

（ἔχουντες θεῶν）就露了出来。所以，我要说，他特别像那个叫做马尔苏亚的萨图尔（τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ）。[353]

你的样子简直太像萨图尔了哦，苏格拉底，你自己大概也不会有异议吧。[354]至于你和他们在其他方面相像的地方，且听我说。你【这家伙】狷狂（ὑβριστὴς），[355]不是吗？你要否认，我就拿证据出来。你不是个吹箫手？当然是，而且吹得比马尔苏亚高明多了。【215c】马尔苏亚凭嘴唇的力量在乐器上叫人着迷，现在不就还有人在吹他的乐曲。奥林普斯（Ὄλυμπος）常吹的那些乐曲，我都算作马尔苏亚的——马尔苏亚是他老师。[356] 无论吹箫大师还是技艺平平的吹箫女，只要能吹奥林普斯的乐曲，就能让人着迷，而且透露出哪些人在求神求签，因为，这些乐曲本身是通神灵的（τὸ θεῖα）。[357]

---

[353] 马尔苏亚是传说中的一个萨图尔，曾神气透顶地带笛子参加音乐比赛挑战阿波罗，结果失败，因自己的放肆而遭到痛斥；参见希罗多德，《史记》，7.26.3。

[354] 苏格拉底是塌鼻子、鼓眼睛（参见柏拉图，《泰阿泰德》143e），在古希腊艺术中，萨图尔的典型形象就是如此。色诺芬也曾将苏格拉底暗比作一个西勒诺斯，参见色诺芬，《会饮》，4、19。

[355] 萨图尔"狂肆"，通常指性方面的行为：萨图尔天性无耻但也天性胆小，酒后就胆子大起来。这个词用于人，通常指轻谩、挖苦甚至欺负（【译按】故试译作"狷狂"、"狂放"）。在开场的时候，阿伽通就对苏格拉底用过这个词（175e7），当时阿伽通提出以后才与苏格拉底比智慧，让狄奥尼索斯当判官。阿尔喀比亚德作为一个醉汉形象（狄奥尼索斯）出现，而且躺在阿伽通和苏格拉底中间，但阿尔喀比亚德一躺下来就与苏格拉底发生纠葛（213c－d），以后阿尔喀比亚德又还报苏格拉底（214d）。"孔子之道，固贵中行，然亦深取狂狷，但必要之于仁，自无大弊。"（康有为，《论语注》，北京：中华书局版 1984，页 46）

[356] 传说奥林普斯是马尔苏亚的学生（学唱歌）和有情人，后成为著名乐师，对吹箫术的发展贡献良多，还谱了不少祭神歌，但无历史文献证明。在柏拉图作品中，与一些神秘形象相交的奥林普斯还见于《伊安》（533b）、《礼法》（677d、790d），亦参《米诺斯》318b。

[357] 参见《美诺》318b；亚里士多德《政治学》1340a8－12 提到，奥林普斯的音乐给听者一种被超自然力量掌握的感觉：

也许我们正应考虑到音乐是否对我们的性格和灵魂有所影响的问题。倘使音乐

你同马尔苏亚仅有一点不一样，你不消用乐器，只凭单纯的言辞就能【215d】产生同样的作用。[358]至少，当我们听别人说话时，即便这人也是很不错的谈家（ἀγαθοῦ ῥήτορος），不会有我刚才说的那种效果。但是，一听你说话，或是听别人转述你的话，即便转述人辞不达意，听的人无论女的男的还是小孩子，都会被镇住，都会着迷。就拿我自己来说吧，哥儿们，若是你们没有以为我已经醉得不行，我愿向你们发誓，这人的言辞对我产生过何等力量，而且迄今还具有何等【215e】力量。每逢听他说话，我的心就狂跳得不行，比被科鲁班特人音乐迷住的人（τῶν κορυβαντιώντων）[359]还跳得厉害；他的话一进我耳朵，我的眼泪就止不住要往外涌；我还看见过许多其他人也到了和我差不多的地步。

我听过伯利克勒斯（Περικλέους）[360]和其他了不起的演说家讲话，他们讲得固然不错，但从来没有让我到听苏格拉底说话的地步，灵魂被

影响情操，则显然可见，其效应亦将及于性格。若干不同的曲调引起人们不同的感受，奥林帕斯的歌曲尤甚：这可见证音乐对于性格的影响。世人咸知奥林帕斯所作的歌曲能鼓舞灵魂使它兴起热忱；热忱的兴起足以显见灵魂在情操上受到了影响。又，所有的人当他们听到一些仅仅是仿真的声音，其中虽无韵律或曲意，也不能不有所动心而表现同情。（吴寿彭译文）

[358] “单纯的言辞”（ψιλοῖς λόγοις）中的“单纯”一词，在《礼法》（669d—e）中被用作与诗相对的韵文和与歌相对的（纯）音乐。

[359] 科鲁班特人是与小亚细亚女神 Cybele 相交的一个神秘群体，祭典时在手鼓和排箫伴奏下狂跳据说有治疗作用的舞蹈，其癫狂感就是迷狂（柏拉图，《伊安》，533e、536c；《欧绪德谟》，277d；《克力同》，54d；《礼法》，790d）；参 E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951，页 77—80。

[360] 伯利克勒斯（约前 490—429）是 Xanthippos 的儿子，希腊古典时期著名的 δημαγωγός（人民领袖），也是建业主、文化生活的促进家，十分懂得凭言辞统治人民，在演说方面的最高地位从未受到过挑战——其著名演说辞没有单独流传下来，靠修昔底德的史书传诵于世（如著名的“阵亡将士葬礼演说”）。柏拉图将伯利克勒斯视为导致雅典因伯罗奔尼撒战争而衰落的主要罪人之一，提到他的地方主要有：《高尔吉亚》455e、472b、503c、515d 以下；《美诺》，94a；《普罗塔戈拉》，319e、320a、329a；《墨涅克塞诺斯》，235e、236b；《斐德若》，269a、270a。

搅成一团乱麻，不能自主，甘愿做【他的】奴仆。每逢听了这位马尔苏亚说话，【216a】我就感到，自己现在所过的生活实在不值得再这样过下去了。[361]苏格拉底，我这话你不会说不实吧。

甚至就在此刻，我还非常清楚，只要我肯把自己的耳朵借给他，我就顶不住他【的力量】，让自己经受同样的情形。他追使我不得不同意，我还欠缺多多，为雅典人的事情（τὰ δ' Ἀθηναίων）忙碌，忽略了自己【灵魂的事情】。[362] 在他面前，我不得不捂住耳朵逃开，像逃避塞壬们（Σειρήνων），[363] 以免自己坐在他身边一直到老。我平生【216b】还从来不曾在哪个人面前感到过羞愧，惟有在这人面前——真的，惟有在他面前，我感到羞愧。我自己非常清楚，我没法违背他，他劝导我的事情我都该去做；可是，一旦离开他，我还是不免拜倒在众人的迎奉脚下（τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν）。所以，我老躲他，见他就远远地逃走，只要见到他，我就会因自己答应过他的事情无地自容。【216c】说真的，我经常甚至乐意看到他已不在人世（μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις）；

[361] 参见211d。

[362] 在《申辩》（29b）中，苏格拉底自己说，他总是要人关切自己灵魂的智慧和道德长进，而非老关心钱财、名誉、地位。

[363] 赛壬是荷马笔下住在海岛上的半神女妖——女人头的灵魂鸟，歌声神奇迷人，谁听见她们的美妙歌声，就会不肯离去，然后慢慢死掉；又说其歌声传达了更高的智慧。见《奥德赛》卷十二 37—54、154—200 行。柏拉图提到塞壬的作品还有：《克拉底鲁》，403d；《斐德若》，259a；《理想国》，617b。阿尔喀比亚德在这里的意思是，如果他被苏格拉底的言辞迷住不肯离去，自己的政治生命就会慢慢死掉。阿尔喀比亚德是亚里士多德所谓ἀκρατής【不能自制的人】的例子：自己知道什么是对的，做的却是另一套；参见《尼各马科伦理学》，卷七 1147b29—35。【译按】赛壬据说是来自东方的艺术类型，经荷马改造成为神话；“柏拉图游戏性地把赛壬用来使天体的和谐感性形象化”。参见 Kurt Latte，*Die Sirenen*（《说赛壬》），氏著，*Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*（《希腊罗马的宗教、法、文学、语言论集》），München 1968，页 106—111，引文见页 111。

[364]可要是真的这样，我晓得我肯定会难以忍受。我简直不知道对这家伙该怎么办才好。

这位萨图尔就这样用自己的箫音迷倒了我和其他许多人。不过，苏格拉底与我拿来同他比较的萨图尔们相像，具有非常神奇的能力（τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν），其实还不止这些，且听我往下说。我敢说，你们中间没有谁【216d】真的懂他；既然已经开了头，我就要揭开他。你们瞧见了，苏格拉底对长得漂亮的人何等色迷迷的，总缠着他们献殷勤，被美色搞得不知所以；可另一方面，他又对什么都不开窍，[365]什么都不懂——至少他让人看起来如此。这不就是西勒诺斯那一套？简直太像了哦。[366] 因为，他只是外表装扮成那副样子，就像一尊雕出来的西勒诺斯，一旦打开身子，哥儿们、各位酒友，猜猜看，里面装了多少明智（σωφροσύνης）？【实话】告诉你们吧，他才一点儿不在乎一个人漂亮还是不漂亮——对这些根本【216e】瞧不上眼，简直超乎人们的想象；他也不在乎一个人是否富裕，不在乎众多人欣羡的那些优越。在他眼里，拥有这些的人全都一文不值，甚至我们这帮人在他眼里也什么都不是——【实话】告诉你们吧。他活到这岁数，一直都在人们面前装样子，和人们玩他的搞笑游戏（παίζων）。不过，他认真起来的时候，把自己打开，是否有人看到过他身子里面的神像，我就不得而知了；反正我自己倒亲眼见过，呈现在我眼前的东西那么神圣、【217a】珍贵，那么美妙无比、神奇透顶，[367]我简直觉得，无论苏格拉底要我做什么，我都得做。[368]

---

[364]【译按】A、S、U 本均译作“死了”。

[365] 柏拉图对苏格拉底的“什么都不开窍”的典型描绘，见《申辩》21b－22e。

[366] 阿尔喀比亚德把苏格拉底的有情人相与他的不开窍相对举，两相都是“带面具的苏格拉底”相。

[367]【译按】比较前面第俄提玛描述见到美本身时的情形。

[368] 215a 以下至此将苏格拉底比做西勒诺斯的说法，对观色诺芬《会饮》5、7（亦参4、19）的同样对比。

我本来以为，他倾慕我的青春美貌是当真的，我的美貌也确实是神们赠予我的一笔财富，是我的神奇的幸运际遇，所以，我以为只要向苏格拉底献点殷勤，他就会把自己知道的都说给我听。我向来这样想象：自己的青春美貌之迷人是没得说的了。从前我去他那里，都不习惯单独同他在一起，总要带个仆人；自从有了这想法，就把仆人打发走了，【217b】单独和他在一起——我得对你们和盘托出真相。留心点，苏格拉底，要是我说假话，你随时打断！当时，只有咱俩儿，哥儿们；我心想，他会趁机向我说点一个有情人与自己的情伴单独一起的时刻说的那些话，心里美滋滋的。结果根本不是那么回事儿。他像往常一样同我交谈，就这样同我耗了一整天，然后自己走了。

打那以后，我邀他一起去健身，想单独和他【不穿衣服】一起练身，以为这样就会有点儿进展。[369] 他和我一起【不穿衣服】健【217c】过几次身，摔过好几次跤，都没有别人在场。我该怎么说呢？一点儿进展都没有！

既然这样不行，我暗自盘算，干脆对这家伙来点硬的；既然已经开了头，总不能半途算了，我得看看这事情到底会怎么样。于是，我请他来我这儿吃晚饭，像通常有情人勾引情伴那样。[370]起初他没有【217d】答应我，后来总算勉强答应了。第一次，他来了，可吃完饭马上就要告辞；当时我害羞，[371]就让他走了。第二次，我想出个新招，等他吃完饭就和他不停说话，一直说到深更半夜；他说要走时，我就借口已经太晚，迫使他留下来了。于是，他就睡在我的睡垫旁边的睡垫上，也就是他吃晚饭时坐的那张垫子。睡在这间房里的，没有别人，只有【217e】咱们

---

[369] 希腊人健身时是裸体，不穿衣服就给火热的有情人提供了身体接触的机会。

[370] 【译按】卢梭的《新爱洛伊丝》（李平沤、何三雅译，译林版 1993）开篇讲的是一个美少女被她的老师引诱的事情；基尔克果的《或此或彼》（阎嘉等译，四川人民版 2000）中讲了好几个女孩子被引诱的故事。在柏拉图笔下的这场阿尔喀比亚德与苏格拉底的戏中，被勾引的是有情人。

[371] 【译按】亦可译作："当时我心还太软"。

俩儿……

到此为止，这事对任何人讲都没所谓，但接下来的事情，我本来绝不会对你们讲，要不是因为，第一，俗话说“酒中和孩子的口中有真言”——男仆们在不在场都没有关系；[372] 第二，既然已经答应颂扬苏格拉底，要是隐瞒他的这一美妙行迹，在我看来也不对头。何况，我遇到的情形就跟被毒蛇咬过差不多。据说，一个人若遭毒蛇咬了，是不会对别人说自己的遭遇的，除非那人自己【218a】也遭毒蛇咬过，因为，只有遭毒蛇咬过的人，才能理解和体谅一个人因苦痛而说的和做的一切。我呢，简直比遭毒蛇咬还惨，被咬到的恰恰是人会被咬得最疼的地方——心或者灵魂或者该叫它什么都可以，[373]我是被哲学（或译【爱智慧】）的言论（ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων）咬伤的；哲学言论比毒蛇厉害得多，一旦它咬住一个年轻、且资禀不坏的灵魂，就会任意支配这灵魂的所有言行。只消看看我跟前的斐德若、阿伽通、【218b】厄里克希马库斯、泡赛尼阿斯、阿里斯托得莫斯以及阿里斯托芬；难道我该算上苏格拉底本人以及在座的其他各位？你们既然都被哲学（或译【爱智慧】）

---

[372] “酒中有真言”是流行的格言，后来扩展成“酒中和孩子口中有真言”（【译按】一说阿尔喀比亚德在这里把“酒中有真言”和“孩子口中有真言”这两句格言合在了一起）。这格言出自 Photius，意思是：醉鬼因不清醒、小孩子因天真而口吐真言。但παῖδες在这里既可以指“小孩”，也可以指“男仆”，因此也可能是另外一个格言：“没有仆人在场的酒”，意思指一种特别场合——人们在此刻可以透露自己最隐秘的思想和情感；或者“无论仆人在场还是不在场的酒”，意思是酒鬼根本不在乎自己的私人秘密（包括带有危险的政治阴谋）是否会传到别人耳朵里去。既然阿尔喀比亚德说话的时候男仆实际上在场，而且他接下来也要求男仆们不要听（218b），他用的这谚语的意思就很可能是“没有仆人在场的酒”。这次会饮的第二年，阿尔喀比亚德在一个有男仆和非常拘礼节的人在场的聚会场合，饮醉酒拿 the Eleusinian 神秘崇拜开玩笑，被人起诉（参见修昔底德，《战争史》，卷六 28、1）。柏拉图在这里很可能要提醒当时的读者记起这件事情。酒后讲真话的说法，同样见于色诺芬《会饮》8、24。

[373] 比喻遭蛇咬到心，对观色诺芬《会饮》4、28。

[374]的疯狂和狂热（τῆν φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας）[375]咬过，你们都可以听，你们会体谅我当时所做的和今天所讲的。不过，仆人们，或者有谁是圈外人、不够档次的人，就得用大门闩把耳朵闩上。

当时，哥儿们，灯熄了，【218c】男仆们也出去了，我想，我用不着再和他转弯抹角，不妨把我所想的直说出来。我用肘碰了他一下，问：苏格拉底，睡着了？

还没呢，他回答。

你知道我在想什么吗？

想什么呢？他说。

我觉得惟有你，我于是说，才配做我巴心巴肝的有情人；可我觉得，你好像有顾虑，不肯向我提起这事。我呢，现在是这样子想的，若是我不讨你欢心，不肯答应你所需要的任何东西——不管是【218d】我的还是我朋友们的，那我就真是天大的傻瓜。因为，对我来说，最重要的事情莫过于尽可能让自己变得优秀；依我看，除了你，没有谁能胜任在这方面帮我。要是连像你这样一个人我都讨不得欢心，我肯定会在聪明人面前害臊得不行，这远比在傻乎乎的众人面前讨得这种欢心还感到耻辱。

听到这番话后，苏格拉底用他惯有的那副装傻口气说：[376] 亲爱的阿尔喀比亚德，你倒真的不傻呢，要是你说【218e】我的那番话是真的，要是我确有一种力量能使你变得更好的话。你一定看到我身上有一种神奇得很的美，你那让人迷恋的标致模样简直望尘莫及的美。若是因看见了这美，便起心要同我做个交易，以美换美，你的算盘就打得不错，很

---

[374] 参见215e；亦参《斐德若》245b。

[375] 在场的各位都遭"哲学的疯狂和狂热""咬"过的说法（亦参177c—e），对观色诺芬《会饮》（8、1—4）中在场的人都是爱若斯的崇拜者。

[376] "装傻"（εἰρωνικῶς）并非等于irony，而是"装得谦虚"、"装得不开窍"的样子；《理想国》中（337a）色拉绪马霍斯（用不友好的语调）说到苏格拉底惯常的εἰρωνεία【装傻】。

占了我点便宜：你不就是想用仅仅看起来美的东西换取实实在在美的东西（ἀντι δόξης ἀλήθειαν καλῶν κρᾶσθαι）；[377]你打的主意真可谓【219a】“以铜换金”。[378] 不过，我的好乖乖哟，再好好考虑考虑吧，没准你搞错了，兴许我本来就不值！肉眼已经昏花，灵的眼睛才开始敏锐起来；你离那地步还远着哪。

听了这话我说：就我这方面来说，我说的句句是我所想的。现在就等你的考虑了，你觉得怎样对你和对我才最好。

这倒是的，他说，以后的日子【219b】我们是得好好考虑，然后在这事和其他事情上我俩才会做对我俩来说最好的事情。

经过这番他一言我一语，我的箭算射出去了，而且我以为已经射中了他。我爬起身子，不让他有机会再说什么，赶紧把我的外套盖在他身上——当时正是冬天，然后钻进他破旧的大衣下面，双臂抱着这个真正古灵精怪、【219c】令人惊异的人（τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς και θαυμαστῷ），[379]就这样挨他躺了整整一宵。即便这些，苏格拉底，你不

---

[377] 218d 至此一段关于苏格拉底与阿尔喀比亚德的美的对比，对观色诺芬《会饮》第 5 章苏格拉底与克利托布洛斯（Κριτόβουλου）的美的对比。【译按】直译为“用美的意见换取美的真实”。

[378] 苏格拉底用“铜”指阿尔喀比亚德的美貌，用“金”指道德上的向善。“以铜换金”系用典——《伊利亚特》，卷六 232—236 行，引语见 236 行：

他们这样说，两人跳下车来握手 / 保证友谊。克罗诺斯之子宙斯 / 使格劳科斯失去了理智，他用金铠甲 / 同提丢斯之子狄奥墨得斯交换铜铠甲 / 用一百头牛的高价换来九头牛的低价。

[379]【译按】θαυμάσιον（依语境译作 “神奇”、“惊异”、“惊奇”）这个词在阿尔喀比亚德的讲辞中出现了十二次（按 Standley Rosen 的《柏拉图〈会饮〉义疏》的统计），分别见于：213e2、215b6、216c7、217a1、217a3—4、219c1、220a4、220a7、220c6（以上为肯定性用法）和 215a2、2175—6、220b3（否定性用法）；这个词与《斐多》开场（58e）斐多说到苏格拉底时用的是同一个语词：“就我来说，那天在他身边心情非常神奇（θαυμάσια）”。要把握柏拉图用这个语词的深远用意，恐怕得与前苏格拉底哲人所开辟的思考θαυμάσιον的思想方向及其与荷马和赫西俄德的关系联系起

会说我讲得不实吧。可是，我做了这一切，他却盛气凌人，蔑视、取笑我的年轻美貌，【对美貌】简直狷狂到极点——对自己的美貌我多少还是有几分自知的吧，诸位法官——你们也许得当回法官，评判一下苏格拉底的高傲（τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας）……要知道，我向神们和女神们发誓，[380]和苏格拉底这样睡了一夜，【219d】直到起身，【咱俩儿】再没做别的事，简直就像跟父亲或哥哥睡了一夜。[381]

打那以后，你们想象得到，我的心情会是什么样子吗？我觉得自己受到鄙薄，可又实在倾慕这个人的天性、明智和男子气（τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν）；[382]我本以为【此生】绝对碰不见一个如此明智、如此坚韧的人（εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν），现在真的碰到了。所以，我简直不晓得，是该生他的气，和他绝交呢，还是想出什么招来【219e】得到他。我知道得很清楚，钱财一点都沾不到他，比埃阿斯（Αἴας）对铁矛还厉害；[383] 我本来指望，只有靠那个[384]才可以俘获他，结果他照样从我这里溜掉。这下子我没辙了，只得听这人使唤，这样的事情在我从来没有过。

这些都还是老早以前的事情了，在那之后，我们一起参加了讨伐波

来考虑。关于前苏格拉底哲人的θαυμάσιον思想方向，参见 Olof Gigon，*Die Theologie der Vorsokratiker*（《前苏格拉底哲人的神学》），见氏著，《古代哲学研究》，前揭，页42以下；Wolfgang Schadewaldt，*Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*（《古希腊人哲学的开端》），Frankfurt/Main 1978，页47－121。

[380] 这种起誓方式是极少见的；另一个例子参见《蒂迈欧》27c。

[381] 217a－219d 一段说到苏格拉底处于爱欲险境，对观色诺芬《会饮》4、27以下；度过了没有性关系的一夜的说法，对观色诺芬《会饮》4、53以下（都带说笑意味）。

[382]【译按】U 本译作“男子气式的明智”。

[383] 按《伊利亚特》中的描述，埃阿斯是特洛亚战争中的英雄，不怕刀矛；但埃阿斯并非神奇和超自然意义上的刀矛不入，仅仅因其武艺高强和有七层牛皮做的大盾牌，才不容易受伤。

[384] 阿尔喀比亚德指的是靠自己的青春美貌诱惑。

特岱亚之战（Ποτείδαιαν），[385] 在军中还同桌吃饭。首先得说，他能吃苦耐劳，不仅我比不上，【军中】其他所有人都比不上。我们在某个地方被切断——打仗常有这样的事——陷入断粮之境时，没有谁像他那样能忍饥挨饿。反过来，日子好过时，【220a】也只有他最会享用佳肴，尤其是他还特别能喝，虽然他并不嗜酒，但若逼他喝，酒量比谁都强；最让人惊奇的是，从来没有人见到苏格拉底喝醉过。我想，过一会儿诸位就可以见识他的酒量了。再有，他特能耐寒——那地方冬天非常可怕，这方面他的神奇事可【220b】不少。比如有一次，刚降过一场刺骨的大霜冻，谁都不敢出门，就是出门也要穿得特别厚，穿上鞋后还得裹上毡、羊皮什么的，他却照旧穿往常穿的外套走出去，打赤脚在冰上走，比穿鞋的还走得轻松。将士们都拿斜眼看他，【220c】以为他故意轻蔑他们。[386]

这方面的事就讲这么多。【我】“只还想说这位坚强的勇士忍受和经历的一件事情”，[387]也是那次军旅中的，诸位值得听听。有一天大清

---

[385] 波特岱亚是希腊北部的一个城市，本受雅典统治，公元前 433 年起兵反抗希腊；讨伐波特岱亚之战（公元前 432—前 429）即针对这场反抗，它构成了伯罗奔尼撒战争的诱因之一。战事发生时（前 432 年），阿尔喀比亚德已经 18 岁，苏格拉底快到 40 岁。

[386] 在众人面前太显露自己的能力，会招来种种偏见。这似乎在说，以前苏格拉底也不太注意隐藏自己。【译按】尼采说过，哲人不应轻蔑平庸者的生活特权，非把他们拉向高处——人向上攀登时，生命会变得更艰难、更寒冷，得承担更多责任（参见《敌基督》，57）。柏拉图笔下的苏格拉底特耐寒，似乎是一种暗喻。

[387] 引文出自《奥德赛》卷四 242 行（【译按】原文排为诗行，S 本注为卷四 243 行），亦参 271 行：

我难以叙述一切，一一列举 / 饱受苦难的奥德修斯的各种艰辛 / 我只想说在阿开奥斯人忍受苦难的 / 特洛亚国土上这位勇士的一件事情。（《奥德赛》，卷四 240－243 行）

却从没有在任何地方见到一个人 / 像饱受苦难的奥德修斯那样坚强 / 这位杰出的英雄还受过这样的磨难 / 藏身平滑的木马里，让所有阿尔戈斯精华 / 一同隐藏，

早，他就在想个什么问题，站在一个地方出神地想，没有想出什么名堂来，就纹丝不动地一直站在那儿想。就这样到了正午，人们发现他还在那儿，都惊奇地一个传一个地说：苏格拉底从天亮就一动不动站在那儿想什么。到了傍晚，人们吃过晚饭，有几个伊俄尼亚人（'Ιώνων）[388]干脆搬出【220d】铺席——当时正是夏天，睡在露天，同时望着他，看他是否会在那儿站个通宵。直到天亮，太阳升起来，他果然还站在那里；他向太阳做了祷告，才走开。

兴许你们还想知道他在战场上怎样？即便在这方面，他也理应受到颂扬。因为，一次战斗之后，将官们竟然要嘉奖我，可来救我一命的，【220e】没有别人，只有苏格拉底。当时我受了伤，他守着我不肯走，把我连同盔甲一起带出险境。[389] 当时我强烈要求将官们把奖章发给你，苏格拉底，这你总不至于责备我，或说我在讲谎话吧。可是，当将官们考虑到我的军阶高些，执意要把奖章给我时，你比他们还更坚持把奖章给我，自己不肯要。

还值得对你们说说，哥儿们，德利乌门（Δηλίου）[390]【221a】战役

给特洛亚人送去屠杀和死亡。（《奥德赛》，卷四 269－273 行）

【译按】阿尔喀比亚德将苏格拉底与奥德修斯相比，可对观《斐多》中斐多将苏格拉底与奥德修斯相比的多个段落；参见 Amihud Gilead，*The Platonic Odyssey: A philosophical-literary Inquiry into the Phaedo*（《柏拉图的奥德赛：〈斐多〉的哲学-文学探究》），Rodopi /Amsterdam 1994。

[388] 【译按】Z 本译作“好奇的人”，也许因法译本依据的 Leon Robin's Bude 希腊原文编本作 ἰδόντων，Burnet 和 Dover 的希腊原文编本作`Ιώνων，A、D、B、S、Su、U 本均译作“伊俄尼亚人”。

[389] 丢盔弃甲是军人的耻辱。【译按】对观《斐多》（89a）：他治病救人有术，把我们从溃败中召回来，掉过头跟着他，一齐攻下这场辩论（水建馥译文）。

[390] 德利乌门是玻俄提亚（Böotien）的一个城市，在玻俄提亚和雅典交界处，公元前 424 年，雅典人与忒拜人在此交战。

之后全军溃退时的苏格拉底。[391]当时我正巧骑着马，他却是个背着重兵器的步兵。等到人们都已经作鸟兽散了，他才和拉克斯（Λάχης）[392]一起撤下来。我正巧撞见他俩儿，一看到他们，马上给他们鼓勇气，说我决不会丢下他们。[393]那次与在波特岱亚时不同，我能更好地观察苏格拉底，因为当时我骑着马，不像上次那么害怕。首先，我发现他比【221b】拉克斯镇定得多；再有，我觉得，阿里斯托芬，借用你的诗句，他当时【的样子】简直就跟他在这儿【雅典】没什么两样，"大模大样地走，斜着眼睛看四周"，[394] 不动声色地把周围的朋友和敌人看在眼里，让人个个老远就晓得，谁要是惹他这人，就会吃不了兜着走。所以，他和同伴们最后都安然无恙脱离险境；在战场上，像这样子的人，谁也不敢冒犯，【221c】抱头鼠窜的人才会遭到穷追猛打。[395]

苏格拉底值得颂扬的令人赞叹的事迹还有的是；在别的事情方面，人们也许会说，其他人也这样。但无论在古人还是今人中间，再找不出谁像他那样整个儿值得赞叹。比方说，就阿喀琉斯（'Αχιλλευς）来讲，

---

[391] 与柏拉图在这里的写法不同，色诺芬极力贬低苏格拉底的军功和男子汉气。参见 Leo Strauss，XSD，前揭，页 88—89。

[392] 伯罗奔尼撒战争中的雅典将官之一（公元前 427—前 425 任将官），公元前 418 年在 Mantinea 战役中阵亡；柏拉图有一篇对话即以此人名字来命名，他在那里显得是个缺乏机敏的人，但打算听从苏格拉底；他也称赞过苏格拉底在这次战役中的表现，参见柏拉图，《拉克斯》（181 a—b）。

[393] 这话听起来像是阿尔喀比亚德在自我表现。柏拉图的苏格拉底自己也提到过在军旅中的表现，作为他忠诚履行雅典公民义务的证明，参见《申辩》，28d—e。

[394] 阿里斯托芬，《云》，362 行：（向苏格拉底）还有你这位最会说巧妙的无聊话的祭司啊，快说你要我们做什么？除了你和普洛狄科斯两人的话而外，我们从不肯听别人的哲言，因为普洛狄科斯很聪明，很有思想，你却大模大样地走，斜着眼睛看，赤着足，吃得苦，倚靠你和我们的关系，装得那样骄傲庄严。（罗念生译文）

与原诗的用意不同，柏拉图在这里的意思指，苏格拉底迫于自己置身的处境而保持警觉，眼神没有一点儿惊慌。柏拉图笔下的阿尔喀比亚德在此引用阿里斯托芬讽笑苏格拉底的《云》剧，体现了柏拉图与阿里斯托芬对苏格拉底的看法不同。

[395] 参见修昔底德，《战争史》卷七，81、5。

你可以拿像布拉斯达斯（Βρασίδαν）[396]或别的什么人同他相比，提起伯利克勒斯，你可以拿涅斯托（Νέστορα）、安忒诺（'Αντήνορα）[397]以及谁谁谁同他相比；【221d】对这些人，你总可以找到别的类似的人来相比。可是，说到【苏格拉底】这人的神奇，无论就他本身还是他的言谈来说，大概远近都找不出一个人——无论今人还是古人——来和他相比。除非不拿人同他相比，像我那样，[398]干脆拿西勒诺斯和萨图尔们（σατύροις）来同他这人以及他的言谈相比。[399]

至于他的言谈，我开头时就想要说，一下子给略过了，在这方面，他也与打开身子的西勒诺斯像【221e】极了。谁要是听苏格拉底谈话，开头会觉得可笑得很，那些话以及说法[400]简直就像一个张狂的萨图尔裹在身上的皮。[401] 他谈的尽是什么驮东西的驴子啦，什么铁匠、鞋匠、皮匠啦，而且似乎翻来覆去老说这些，[402]就连没什么阅历、不大明事的人听来，也会忍俊不住。[403] 【222a】可是，一旦把他的话打开往里看，

[396] 布拉斯达斯，公元前 5 世纪的斯巴达战将，以英勇果敢著称，伯罗奔尼撒战争期间战死（公元前 422 年），当时尚很年轻。

[397] 特洛亚战争中的两个著名谋臣——希腊方面是涅斯托，以善于辞令闻名，特洛亚方面是安忒诺，以足智多谋闻名，相比之下，伯利克勒斯兼有这两个方面的才能。

[398] 参见 205e。

[399] 在前面其他各位的讲辞中，明确用到比喻的是阿里斯托芬；阿尔喀比亚德所用的比喻与阿里斯托芬用的比喻有相关性：阿里斯托芬"比喻"神把人劈开为两半，以削弱人的能力；阿尔喀比亚德"比喻"有智慧的人如神，但会隐藏自己的智慧，要打开身子的两半才能看见其中的神。

[400] 参见 198b。

[401] 暗喻马尔苏亚被阿波罗剥去外皮。

[402] 参见《高尔吉亚》490c、490e－491a，以及色诺芬，《回忆苏格拉底》，卷一，2、32－37。

[403] 参见柏拉图，《高尔吉亚》（490c－491a）；也有可能影射阿里斯托芬在《云》中对苏格拉底的描绘，指阿里斯托芬没有明白苏格拉底的说话方式。柏拉图的苏格拉底的如此说话方式，色诺芬也有描述：（三十僭主之中的哈利克里斯和克里提阿斯禁

你首先发见这些话骨子里全是道道，然后才晓得，他的言谈实在神明端正，里面藏了一堆各种各样的美德神像（θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς），对于每个愿意变得美好、高贵的人来说，其中大多或者干脆说所有的东西，都值得好好搞清楚。

哥儿们，这些就是我颂扬苏格拉底要说的话；当然，我也掺和了一些挑剔——我已经对你们说过，他的高傲如何伤了我。【222b】再说，受到他鄙薄的并不单单我一个，格劳孔的儿子卡尔米德（Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος）、[404]第俄克利斯的儿子欧绪德谟（Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους），[405]还有别的好些人，都尝过这种滋味；

止苏格拉底和青年人谈论）苏格拉底说，如果有一个青年人问我这样一些问题，例如"哈利克里斯住在哪儿了"，或者，"克里提阿斯在哪儿？"倘若我知道的话，难道我也不可以回答他吗？哈利克里斯说，你可以回答这一类的问题。但是，克里提阿斯补充道，你一定不可以讲论那些鞋匠、木匠、铁匠什么的，说实在的，因为你常常讲论他们，现在已经被你说烂了。（《回忆苏格拉底》，卷一，2.32－37，吴永泉译文）

[404] 卡尔米德是柏拉图的母舅，柏拉图有一篇对话以他命名，其中说到他是个迷人的少男（《卡尔米德》，154a－155e；《普罗塔戈拉》315c 也提到他）。

[405] 【详按】叫这个名的不止一个人，一说这里的欧绪德谟就是柏拉图用来命名的那位著名智术师，Dionysodoros 的兄弟，《理想国》328b 亦提到他（据《柏拉图词典》）；一说这里的欧绪德谟与柏拉图的《欧绪德谟》用来命名的那位智术师不是同一个人，而是色诺芬的《回忆苏格拉底》中多次提到的那个长得很漂亮的少男（据 D、U 本）：

但当苏格拉底知道了克里提阿斯迷恋尤苏戴莫斯，像那些为了淫荡目的而摧残别人人身的人一样，为了贪图享受而追求和他在一起的时候，苏格拉底劝戒他不可这样存心……（卷一 2.29）

我现在要叙述一下苏格拉底如何对待那些自以为已经受到了最好的教育并以智慧自夸的人。他听说绰号"美男子"的尤苏戴莫斯搜集了最有名的诗人和诡辩家的

在他们面前，他装扮成[406]有情人，到头来总是由有情人反过来成为情伴。我尤其要对你讲这些，阿伽通，免得你也受他蒙骗。我们吃一堑，你得长一智，谨防不要像谚语说的那样，“吃了亏才长人是笨蛋”。[407]

大量作品，并自以为因此就有了超越同时代的人的才智，而且还深信自己会在言谈和举止方面超过所有的人。（卷四 2.1）

[406]【译按】也可译作：“玩蒙骗的游戏，好像自己是个有情人”。

[407] 参见《伊利亚特》，卷十七 32 行；赫西俄德，《工作与时日》，218。阿尔喀比亚德在这里总结的是自己的经验（217a—219d）；【译按】这句谚语 S 本译作“小孩子跌了跤才长大”。

尾声[408]

【222c】阿尔喀比亚德说完这话，在座的都不免笑起来，觉得他的坦诚说明他还热恋着苏格拉底。苏格拉底则说：我看你清醒得很，阿尔喀比亚德，不然你就不会那么精灵地打马虎眼，说那么多漂亮话把你要说的想方设法掩藏起来，说到最后时才不经意地透露本意，让人察觉不出你只不过想离间我和【222d】阿伽通，因为你认为，我只可以爱你，别人哪个都不行；阿伽通也只能接受你的爱，其他任何人的都不行。可惜你没有糊弄住我，你【演】的这些萨图尔戏[409]和西勒诺斯戏让人一眼就明白。亲爱的阿伽通哟，可别让他得逞，别让任何人离间咱俩。

阿伽通回答说，当真哩，苏格拉底，你这话只怕【222e】太对了。其实，阿尔喀比亚德跑到我俩中间来躺下，我就看出他是想把咱俩分开。他可别想得逞，我马上过来，躺你旁边。

这才对，苏格拉底说，过来挨我这边躺。[410]

哎哟，宙斯哟！阿尔喀比亚德嚷起来，这家伙又整我！他倒想得好，在哪儿都得占我先手。你这神奇透顶的家伙，要是别样不成，至少得让阿伽通躺我俩中间！

不行，那怎么可能，苏格拉底说，你刚颂扬了我，现在该轮到我颂扬躺我右边的那位。要是阿伽通挨你右边躺，我还没有颂扬他，他岂不是又得颂扬我？[411]让他躺过来罢，【223a】你这不守规矩的家伙，别妒

---

[408]【研究文献】Michael Mader，*Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*，Stuttgart1977；Richard Allen Patterson，*The Platonic art of comedy and tragedy*，in *Phlosophy & Literature*，（6）1982.

[409] 悲剧三连剧终场时有带幽默的男性生殖器的表演，表演时合唱歌队扮作萨图尔。

[410] 本来的位置是：阿伽通—苏格拉底（175c—d），阿尔喀比亚德躺到中间后成了：阿伽通—阿尔喀比亚德—苏格拉底（213a—b），苏格拉底叫阿伽通过来，位置就成了：阿尔喀比亚德—苏格拉底—阿伽通。

[411] 阿尔喀比亚德建议的秩序是：阿尔喀比亚德—阿伽通—苏格拉底。苏格拉底反驳阿尔喀比亚德建议的理由，基于厄里克希马库斯定的程序规则（214b—c）。

忌这位少男得到我颂扬，我实在太想要赞颂他了。[412]

哟嗬！阿尔喀比亚德，阿伽通说，瞧，我没法待这儿啰，无论如何得换，好让苏格拉底颂扬我！

又来了，这不是老一套嘛！阿尔喀比亚德说，只要苏格拉底在，哪个都别想沾到美少男。瞧瞧，他要这美少男躺他身边，借口找得多妙，听起来多像回事儿！[413]

【223b】阿伽通爬起身，正要挪到苏格拉底身边躺下。突然间，一大群醉醺醺的夜游神出现在门口；因有人刚出门，他们见门开着，一涌而进，在【我们】中间躺下来。整个厅闹哄哄的，秩序全乱了，个个互相逼酒，不再守任何规矩，猛喝一气。[414]

据阿里斯托得莫斯【对我】说，厄里克希马库斯、斐德若和其他几个人起身先走了，他自己困得不行，【223c】就在那里一阵子好睡——当时夜长；他听到鸡叫醒来时，天都快亮了；醒来一看，剩下的人睡的睡、走的走，只有阿伽通、阿里斯托芬、苏格拉底仨还没睡，用个大碗从左到右轮着喝。

苏格拉底领着他们在侃。侃什么，【223d】阿里斯托得莫斯【对我】说，他记不大清了，因为没有听到开头，而且脑袋还迷迷糊糊【没有睡醒】。不过，他说，侃的话头还记得，苏格拉底逼他们两个【诗人】同意，同一个人可以兼长喜剧和悲剧，掌握技艺的悲剧诗人（τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν）也会是喜剧诗人（κωμῳδοποιὸν）。[415]两人

---

[412] 213b至此一段关于苏格拉底处于情爱关系的描写，亦见于色诺芬《会饮》8、4－6。

[413]【译按】从222c到此段，S本归入"阿尔喀比亚德的颂辞"一章，小节题为"作为有情人的苏格拉底"；这里的分章从D本。

[414] 212c至此，爱欲主题的游戏性结束——打破爱欲的游戏，对观色诺芬《会饮》的相同结局（9章）。

[415] A本注：话头很可能是这样：悲剧与喜剧是对立的，但相同的技艺拥有其对立面的知识，因此，通悲剧的也就通喜剧。这结论表面看来与《伊安》（531e－534e）中的说法相抵触；不过，《伊安》不承认演员（暗指诗人）有技艺。【译按】悲剧和喜

好像不得不同意，其实并没有怎么在听，都困得不行。阿里斯托芬先睡着，天差不多亮了的时候，阿伽通也睡着了。

把他俩侃入酣睡后，苏格拉底起身离开，他【阿里斯托得莫斯】像惯常一样陪着。苏格拉底去到卢凯宫（Λύκειον），[416]在那里洗了个澡，然后待了一天，与平常的日子没有两样，快到傍晚才回家歇着。[417]

剧分别代表对人生的两种透彻理解，柏拉图的苏格拉底并非要提出一种综合悲喜剧的人生理解，而是两者之外的第三种理解。悲剧诗人和喜剧诗人都自以为对世界人生有透彻的理解，在柏拉图的苏格拉底看来，其实是理解的幻相（阿里斯托芬和阿伽通先后睡了），哲人才真正对世界人生有透彻的理解，然而，却被悲剧诗人和喜剧诗人误解了。参见 Seth Benardete，《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，前揭，页33。按照这种解释，所谓"兼长喜剧和悲剧"，指哲人的理解兼有但超越了悲剧诗人和喜剧诗人的人生理解。

[416] 位于雅典城东门外伊利索斯河边的竞技训练场，后来亚里士多德在此授课。Brisson 本注：Λύκειος指的是一阿波罗神殿，带有健身场所。《游叙弗伦》（2a）也说到苏格拉底喜欢逗留的地方，亦参《吕西斯》203a、《欧绪德谟》271a。

[417] 这证实了厄里克希马库斯和阿尔喀比亚德关于苏格拉底酒量的说法。

柏拉图生平及相关事件年表

公元前

800— 荷马时期；

700— 赫西俄德时期；

594— 梭伦立法；

525/4— 埃斯库罗斯生；

515— 帕默尼德生；

508— 雅典民主改革；

499/494— 伊俄尼亚人反叛波斯人统治，雅典卷入；

497/6— 索福克勒斯生；

495— 伯利克勒斯生；

485— 高尔吉亚生；

480— 欧里庇得斯生；

470/469— 苏格拉底生；

459— 科林多反叛雅典战事爆发；

456/5— 埃斯库罗斯逝；

455— 修昔底德生；

450— 阿尔喀比亚德生；

445— 阿里斯托芬生；帕默尼德逝；

441— 苏格拉底始与伯利克勒斯身边的人（比如阿尔喀比亚德、伯利克勒斯的情妇阿斯帕西娅等）关系密切（至前 429 年）；

431— 伯罗奔尼撒战争爆发；欧里庇得斯的《美狄娅》出品；色诺芬生；

430— 雅典瘟疫；希波克拉底生；伯利克勒斯被定罪；

429— 伯利克勒斯逝；

428— 阿拉克萨戈拉逝；欧里庇得斯的《希波律忒》出品；

428/427 柏拉图生；阿里斯托芬的喜剧作品首演；高尔吉亚到雅典；

424— 修昔底德流亡；

423— 阿里斯托芬的《云》出品；苏格拉底与珊提帕斯结婚，育有三子；
421— 雅典娜神殿建成；
420— 普罗塔戈拉逝；阿斯克勒皮奥斯到雅典；
415— 雅典人征伐西西里；首届美少年节；
414— 阿尔喀比亚德背叛雅典，投奔斯巴达；阿里斯托芬的《鸟》出品；
412— 伊俄尼亚人反叛雅典，与斯巴达和波斯人结盟；
411— 雅典爆发寡头政制革命；
410— 雅典恢复民主制；
407— 柏拉图遇苏格拉底；阿尔喀比亚德返回雅典；
406— 索福克勒斯和欧里庇得斯逝；苏格拉底参予雅典政务(公民大会)；
405— 欧几里德在麦加建立学园；狄尼一世成为叙拉古僭主；阿尔喀比亚德被杀；
404— 伯罗奔尼撒战争结束；三十僭主在雅典复辟；苏格拉底拒绝接受僭主统治；雅典娜神殿坍塌；
403— 雅典通过革命恢复民主制；
400— 修昔底德逝；
399— 苏格拉底因被控败坏青年、宣扬新神在雅典受审并被判受死；柏拉图开始写作：《小希庇阿斯》、《伊安》、《拉克斯》、《卡尔米德》、《游叙弗伦》；
395/394— 科林多战事爆发，柏拉图可能参加了战事；
395/390— 柏拉图写作：《普罗塔戈拉》、《高尔吉亚》、《美诺》、《苏格拉底的申辩》、《克力同》、《欧绪德谟》、《吕西斯》、《墨涅克塞诺斯》、《克拉底鲁》；
392/388— 阿里斯托芬的晚期作品问世；
392— 高尔吉亚的奥林匹亚讲辞；
391— 阿里斯托芬的《妇女公民大会》出品；
390— 色诺芬的《远征记》；
388/387— 柏拉图第一次赴西西里，结识狄翁；阿里斯托芬逝；吕西斯

的奥林匹亚讲辞；

387— 柏拉图回到雅典，建立学园；

385— 柏拉图写作《会饮》；

384— 亚里士多德生；

382— 斯巴达对雅典之战；

380— 高尔吉亚逝；柏拉图写作《斐多》、《理想国》、《斐德若》；

378— 雅典—忒拜对斯巴达之战；

375— 阿斯克勒皮奥斯神殿建成；

373— 德尔斐大灾难；

370— 色诺芬的《会饮》出品；柏拉图写作《泰阿泰德》、《帕默尼德》、《智术师》、《政治家》；

367— 狄尼一世被杀，狄尼二世成为叙拉古僭主；

366— 柏拉图第二次赴西西里，应狄翁的要求，试图影响狄尼二世；狄翁流亡；

365— 柏拉图返回雅典，开始写作《蒂迈欧》、《克里蒂亚》、《斐勒布》；

361— 柏拉图中断写作，第三次赴西西里；

360— 柏拉图返回雅典，遇见狄翁；写作《礼法》、《书简七》；

359— 菲利普二世统治马其顿（至 336 年）；

357— 狄翁开始讨伐狄尼二世，占领叙拉古；

355— 色诺芬逝；

354— 狄翁被刺；

347— 柏拉图逝，其时正写作《礼法》；

335— 亚里士多德建立学园；

336— 菲利普二世遇刺，亚历山大统治马其顿。

……

依据 Luc Brisson 的《会饮》译注本（2001）、Janick Auberger/Georges Leroux 的《会饮》译注本（1998）和 Martine Lhoste-Navarre 的 *Premières*

leçons sur le Banguet de Platon（《柏拉图〈会饮〉导读》，Presses Uni. de France 1997）所附年表（柏拉图作品写作年代依据 Bernard Piettre 的《会饮》译注本所附年表）并参考其他相关文献编译——有的年份为“大约”。

附录

爱的阶梯

一

苏格拉底是哲学家中最有爱欲（erotic）*的一个。在诸多优美的苏格拉底对话中，写得最漂亮的大概要算柏拉图的《会饮》(*Symposium*)，它鼓舞和激励着各个时代，尤其是文艺复兴和浪漫主义时期的爱人们(lovers)*，在这两个时期，人们返回到标志着我们往昔的经典古代,并取得累累硕果。苏格拉底说他是爱欲科学的专家（117D），[1]这话的意思一

---

* 关于 Eros 一词的翻译。Eros 在《会饮》原文中有些地方指神的名字，有些地方指抽象的“爱欲”，但是参加会饮的发言者中又有两位认为 Eros 不是神。其中阿里斯托芬（Aristophanes）认为 Eros 是神对人失去其第一自然，或者原初自然的补偿，而苏格拉底则认为 Eros 是介于神与人之间状态的一种存在物。原文作者布鲁姆用大写的 Eros，以此表达对 Eros 神性之可能的开放性。因此 Eros 的译法需要兼备“爱欲”的抽象意和介于神人之间，或者说神性和人性兼具的模糊与复杂的意涵。译者在此文中的处理是，当涉及抽象意时，译为“爱欲”。eros 的抽象意也有“爱欲”和“欲爱”的区分，译为“欲爱”，重点在“欲”，译为“爱欲”，则重点在“爱”。本文中该词的意涵乃从欲上升而至爱，在此采用“爱欲”的译法，以彰显 Eros 一词的意涵在现代的转换。而涉及神的名字时，译文仍采取音译“爱若斯”的译法。——译注。

* 文中两个重要的概念“lover”和“ beloved”，根据行文需要，前者通常译为“爱人”，而后者通常译为“被爱者”或者“所爱的人”。当译为“爱人”与“被爱者”时，通常是要强调爱欲的单向性，从而区分爱的主动者与被动者。朱光潜先生所译的“爱人”（beloved）与“情人”(lover)的说法难以分清主动与被动，所以本文未加采用。另外请注意，本文中的“爱人”是主动的 lover，而在朱光潜先生的《会饮》译文中，“爱人”是被动的 beloved。——译注

[1]所有括号内的引文都使用柏拉图《会饮》的这个版本[这里指收入《柏拉图的<会饮>》一书中由塞思·伯纳德特（Seth Benardete）翻译的 1986 年版的《会饮》。——译注]（也是大多数版本）中使用的斯特凡努斯（Stephanus）编号。当谈及古典著作时，皆使用普遍认可的查阅系统（如，柏拉图作品的斯特凡努斯编号，亚里士多德作品的贝克尔（Bekker）编号，或者标准的卷、章或节的编号），而不是任何某个目前版

定是说，他懂得一些众人都认为非常重要的东西。但苏格拉底又是怀疑论的头号人物，这个人曾经说过，"除了自己的无知以外，我什么都不知道。"(All I know is that I know nothing.)[2] 人们通常这样解释这句话，就是把苏格拉底关于爱欲的说法当作著名的苏格拉底反讽(irony)的一个例子，不过是玩笑而已。这个办法差强人意，但很难令人满意，因为这仅仅符合我们自己的理解，认为对苏格拉底这样的人来说哪些事情他会认真对待，而没有任何真正苏格拉底自己的话为根据。不过，把他关于无知之知(knowledge about ignorance) 的说法看作反讽，倒也不无可能。他在最公开的场合中最坚持自己的无知，这个场合就是他由于不虔敬和败坏年轻人而遭到的审判。与此相反，在私密得多的场合，他大谈特谈自己拥有爱欲的知识。这也不难理解，因为一个声称能够向年轻人教授爱欲的人很容易遭到败坏青年的指控。但是在缺乏证据的情况下，人们可以按照事先做出的假设把这两个明显矛盾的说法挂起钩来。苏格拉底说他只知道自己一无所知，可以被解释为哲学根本不可能，不值得再继续探究下去。但苏格拉底的解释恰恰相反：无知之知意味着人必须倾其一生去探求，人们应该知道的最重要的东西。用最笼统的话来说，如果"爱欲"[3]就是渴求(longing)，那么哲学家追求自己没有的知识可以被看作充满爱欲。他渴求知识。如果对知的需求最具有人的特征，那么这种哲学"爱欲"就是最能代表"爱欲"的形式。此外，人们通常认为"爱欲"和快乐相联，和一种非常强烈的快乐相联，这种快乐使哲学家可以在他永无止境的探究中坚持下去，如果没有快乐伴随，这个过程岂不是显得太过凄凉。

当然，如果思这种活动和每个人都承认的爱欲现象之间没有某些真实的联系，思考充满着爱欲的这种说法就不成立，就会成为一纸空论。

本的页码。这样可以帮助读者在使用任何广泛的各类现有版本时进行查阅。

[2] 《苏格拉底的申辩》(*Apology of Socrates*)，21D。除非特别指出，所有引用作品皆出自柏拉图。同样，除非另外指出，所有希腊语都由作者本人译出。[方括号中的注释标明了布鲁姆的翻译或解释和伯纳德特(Benardete)的翻译之间的不同可能会使读者感到困惑的地方，这些注释由内森·塔尔科夫(Nathan Tarcov)在保罗·路德维希(Paul Ludwig)的帮助下增补到目前的版本中。——编者注]

[3] Eros 在这篇评论中通篇使用大写，以保持它朝向神性开放的可能，无意对它的神性和人性进行区分。

这一充满悖谬的哲学爱欲和我们眼中通常的哲学家形象不大相符，如亚里士多德（Aristotle）、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)，或者康德（Kant），在这个理性的名声并不太好的时代尤其如此。更重要的是，这不符合阿里斯托芬(Aristophanes)在《云》(*Cloud*)中所描绘的苏格拉底的形象，而在《申辩》(*Apology*)中，连苏格拉底本人都将这部喜剧看作对自己的第一次指控。[4]那部剧表现了一个不敬神的苏格拉底，但它所谴责的并非他不敬神，而是谴责他缺乏"爱欲"，缺乏诗。这是一位诗人的谴责。阿里斯托芬的喜剧欢闹无比，它向我们展示了一个坐在吊篮里的苏格拉底，他分不清斯巴达人和雅典人，他不知道关于禁止乱伦的法律，按照字面意思去理解，他生活在我们所关心的这个世界的上方。这是研究自然的结果，这种研究把世界分解掉了。阿里斯托芬想表明，独立于理性或者说哲学之外的诗，是更加充分地把握人及其在世界中的处境的源泉。阿里斯托芬把自己描绘成一个专心致志被性所吸引的人。人们通常认为诗人的生活充满爱欲的趣味，而自然科学家的生活则相反，这种观点根深蒂固。或许根据世俗的看法，我们把爱欲等同于人的某种优越性。另一位富有诗性的哲学家尼采(Nietzsche)在一句格言中说道：一流的科学家，二流的人；二流的艺术家，一流的人。[5]在阿里斯托芬所描绘的情景中，进行哲学与科学实践的是一些无爱欲、无诗意的原子论者，这与卢梭(Rousseau)所面临的情境并非全无相像之处，后者正是要在启蒙的唯物主义(Enlightenment materialism)语境中努力重新引入爱欲。柏拉图的苏格拉底所扮演的正是在回应这种状况时卢梭亲自上演的角色。不仅苏格拉底是哲学家中最有爱欲的，他的代言人柏拉图，也是哲学家中最有诗意的。柏拉图对苏格拉底的描绘在一个新的基础上建立起"爱欲"和诗的关联。介绍一位充满爱欲的哲学家，就等于在阿里斯托芬论辩的似乎不可逾越的爱欲与哲学的裂隙间搭起一座桥梁。柏拉图在我们面前展示出一个这样的苏格拉底，他知道所有正在发生的事情以及事情中的每个人，简直就是个长舌妇和登徒子(lover)，他甚至告诉我们，当他从一个男孩的宽

---

4 《苏格拉底的申辩》(*Apology of Socrates*)［后文中多简称《申辩》。——译注］，18A-D。

5 尼采，《超善恶》(*Beyond Good and Evil*)［国内有译本译为《善恶的彼岸》，但译者认为"超善恶"意思是和道德无关，非道德的(nonmoral)，"彼岸"一词的中文容易引起误解，故这里直接照字面译为《超善恶》。——译注］，格言第137。

大外衣中瞥见其身体时，禁不住勃起，这在哲学家的坦白中可谓独一无二。[6]这个已经娶妻生子的苏格拉底，看来竟有着波希米亚人一般的道德。这样一个苏格拉底带来的难题在于，这些有悖常理又乱七八糟的细节如何能与哲学家探求万物第一因的职责挂上钩。这正是柏拉图《会饮》的任务，它要描述如何从最普通的经验，从人和人身体之间真实的性吸引出发一直上升到顶峰。

他通过让人物在对话中谈论他们的性欲来达到这一目的，不过这里并不完全是真正的对话，而是一大串铺陈辞彩的演说。苏格拉底著名的辩证法(dialectic)只是在于迫使人们清晰地表达出对自己最为关注且深思熟虑之事的意见。相反，这里的人物则用言辞赞颂自己过去的粗鄙之举，从而满足了人所特有的需求，即解释自身，为自己辩护，以及考虑为何自身所为就好(good)。只有在人类身上，一举一动才会伴随以一种关于这种行为的意义或善好(goodness)的意见。这就是或隐或显地发生在有各种各样爱人(lovers)的《会饮》中的情况。他们每个人都相信自己的激情善好而美丽，被诱使以言辞来赞美它。他们与柏拉图对话中所有人一样，对自己的心爱之物予以描述，予以逻各斯(*logos*)。他们对自己行为的享受，与他们能在多大程度上对它们进行具有吸引力或者说服力的描述有很大关系——与他们能否证明如此行事合情合理，以及在这种情形下他们的态度依然严肃有很大关系。在《会饮》中，由于话题对在座所有人都有吸引力并深得人心，他们的表达就尤其有煽动力和趣味性。当然，在表达这些看法的时候，他们也在自我坦白，并不知不觉地表现出他们是严肃还是轻佻之人。读《会饮》时，几乎不可能不根据人们的爱欲之举以及赞美它们的方式对其品格进行判断。由于这些修辞华美的言辞彼此矛盾，它们之间有一种辩证关系，要想得到任何对这种现象一以贯之的描述，就必须试图解决这些矛盾。

近些年来，我发现《会饮》邀请我们所赴的盛宴对学生的吸引力没有原先那么大了。他们不喜欢被迫为自己的性趣味或性活动寻找正当理由。无论何时当你让他们对斐德若(Phaedrus)和厄里克希马库斯(Eryximachus)言辞的优劣做出判断时，他们往往会说，“男人和女人有权在他们卧室的私人领地做任何想做的事情，当然，只要他的伴侣或伴

[6] 《卡尔米德》(*Charmides*)，155D。

侣们同意就行。”这种说法或许没错，但并不充分。这揭示出他们不愿意考虑自己的经验以及它同整个生活和道德秩序的关系。今天的学生很不情愿说清他们爱的理性，而他们身体中的某个地方肯定存在这种理性，因为他们害怕可能会对他人的品味或者行为做出负面的判断。这将会变得狭隘，也许还会导致迫害。自由社会保障隐私权，即使当没人希望保持任何隐私的时候也是如此。宣布所有偏好和行为事实上皆平等，是为了避免批评和比较。“你让我做我想做的事，我就让你做你想做的事。”

毕竟，对这种思路而言，这些只是偏好而已，而非如柏拉图所想，对事物的自然(nature)加以探究(divinations)。偏好是价值判断，而价值判断不能用理性进行考虑，更别提对它进行判断。判断一度曾是最宝贵的理智德行之一，现在却变成贬义，这一点从我们称某人好下断言(judgmental)就可以看出来。这种变化或许可以，或许不能归因于社会变得更加宽容，但这样必然会为排除最宝贵的判断，即对自我的判断，提供现成的借口。即使对性品味进行论争的原有动机也消失了，这些论争原本由法律禁止很多性品味而引起。人们再也无须迫切地在文学和历史资料中寻找爱欲行为的“角色模型”。我们什么都有了，既不需要合法论证也不需要鼓励。所有这些都使人们的性行为逐渐变成肉体和粗俗的表达，并压制在言辞中赞颂它们这一自然需求，与此同时鼓励人们对极为珍贵之物熟视无睹。这种熟视无睹也许使事情变得简单，但它却剥夺了我们大部分快乐。对人的心灵来说，没有什么比爱更加珍贵，爱对所有人的品味都具有广泛的影响，即使人们对它的重要程度没有形成什么看法(opinion)，也照样可以体会它。放弃尝试把这些看法清晰地表达出来，会使这种体会大打折扣。我们所知道的关于爱的最灿烂的言辞曾经出自诗人之口。《会饮》可以帮助我们重新习惯于这样说，“这是我之所为，所以它如此了不起!”

在《会饮》中，颂扬和论证的双重需求都得到充分满足，在座的七个人，每人都根据自己的风格和对“爱若斯”神(Eros)的理解赞颂了这位神。希腊词汇中没有“*性*”(sex)的概念，这个十九世纪晚期的发明是对科学徒劳和懦弱的模仿。关于身体吸引的言辞总是要么和“爱若斯”神有关，要么和阿佛洛狄忒女神(Aphrodite)有关。这种吸引力具有神圣和神秘的特性，这些特性在关于它们的讨论之中随处可见。这并不意味着这些朋友中每个人都相信确实存在主宰这种欲望的神，但是，他们对欲

望的理解显然受到它传说中的神圣起源的影响。

这些人代表了被传唱久远的希腊社会中最有特性、最有魅力的人物。同时，那个社会中还有一些令我们今天感到非常厌恶的方面，必须考虑到当时的希腊社会在很大程度上要倚赖于这些方面。简单说，那里有奴隶，而且没有女人在场。每个读到这篇对话的人都必须自己判断，在什么意义上他的快乐被这两个现实所削弱，并且自问是否这篇对话的吸引力也因此遭到破坏。人们只能说在对希腊不怀有偏见的时代里，那些具有品味和头脑的男人与女人仍然热爱《会饮》，并仍然从中受益。

在参加宴饮的人之间有一种完全平等和民主式的信任氛围。他们的言辞既坦率又精妙。这里没有贵族的繁文缛节，也没有大众的鄙俗。他们公开地谈论“爱欲”，既看重它，又嘲笑它。他们彼此非常熟知，可以相互心领神会地嘲笑对方，而不会有所冒犯。这些人在一起通过谈话来庆祝一个重大事件。很显然，他们享受着巨大乐趣，在从谈话中受益和找乐之间没有冲突。那里并不存在这种气氛：某个人把酒杯重重地往桌上一放，然后说，“让我们说点正经的。”这完全是男人们文雅的娱乐，他们可饮酒可求欢，也可做诗也可辩难(reason)。这里没有传统或者道德的束缚。这是一个朋友相聚的场合，他们之间关系的实质就是言辞。历史中很难找到其他场合更合宜于这种既欢娱又哲学的友爱。

此外必须强调一点，这些人中尽管有几个已经成家，但他们的言辞即使不是全部，也大都涉及男人之间的情事。对这个事实，不应估计得过低，也不应过高。从某方面来说，要判断这到底意味着什么取决于我们如何看待异性恋与同性恋之间的关系：它们本质相同，就像它们对于卢梭或雪莱（Shelley）（他把这篇对话翻译成英文）的读者那样？还是两者都有各自目标，会激起各自不同的情感，结果必须在两者间进行取舍，还是至少它们必须被视为相互补充，而不是对等？毫无疑问，柏拉图以希腊的“恋童”(pederasty)*传统为起点，并不意味着他就接受了这种习俗，而是即使他完全可能超越那些参加宴饮的人，他也需要从他们的偏

* “Pederasty”一词汉语通常用“鸡奸”、“娈童”等说法进行表达，都具有贬义，无法传达出苏格拉底对年轻男子由身体吸引上升到灵魂教诲的意涵，但是“pederasty”又不同于“同性恋”(homosexuality)，因为后者是成年男子间对等、自愿的恋爱关系，而前者则是单向并且不平等的爱欲倾向，因此这里采用“恋童”这种较为中性的说法。——译注

见出发。柏拉图显然不相信同性恋倾向仅是天生，从而无法归因于选择、习惯或者教育，至少对某些人来说不是如此。他非常清楚，同性恋在某些政体(regime)，或者我们所称的社会中非常盛行，因此它或多或少地和这些政体的基本立法或者生活方式有关。

至少，选择同性间的爱欲与自由交谈有关，或许这是一种令人震惊的自由，它因充满爱欲的思考和想象而富有力量。人们在这篇对话中读出来的同性之爱，并不能完全被城邦接受或者说合法。因此这场谈话直接超越了 *nomos*，*即法律或习俗之上，做这样的事情在道德上总归可疑，但它同时也激发出探询的精神。这是一场非常私密的谈话，谈话者在公开场合不会说这些内容。这场谈话的同性之爱的倾向意味着，掌管婚姻的法律以及与之相关的所有事物，比如自然生育和家庭，在这里统统没有。这是纯粹的“爱欲”，天马行空，没有丝毫法律的利益或者目的。它只是为了自己，而非为了城邦或者家庭。说得略微夸张一些，除了两个当事人之外，其余任何东西都被忘掉。

为了澄清对话所强调的同性之爱的意味，最好把它和同时代盛行的另一部关于“爱欲”的高贵教诲进行比较，即《圣经》。在《会饮》成书后不久，犹太青年与希腊人和希腊习俗的接触引发了一场犹太教危机，至今仍可听到这场危机的回音。希腊人习惯于裸体锻炼，包括在奥林匹克运动会上也是如此，这使犹太人见到他们时大感惊骇，但他们同时也吸引了很多犹太年轻人。裸体锻炼显然会使男性之间潜在的爱欲吸引变为现实。但体育场还不是他们反对希腊人的全部所在。他们认为希腊哲学才是始作俑者，裸体锻炼不过是次一级的附属品。希腊哲学被迅速地等同于伊壁鸠鲁主义(Epicureanism)，被解释为放纵无度地追求快乐。在严肃的犹太人中间，即使是*伊壁鸠鲁*(Epicurus)这个名字在希伯来语（Hebrew）和意第绪语(Yiddish)中仍然是个丑陋的绰号。

这并不是说谈起希腊精神（Greekness）就必定意味着恋童，而一说犹太教就必然意味着对它的谴责。“有一条关于性快乐的古代的法(law)*，不仅和人类有关，也包括动物在内，甚至就连自然也订下这样一

---

* 希腊语 *nomos* 兼有法律、习俗、传统等义。刘小枫先生译为“礼法”，兼备“礼”与“法”之义，本文中根据具体上下文译作“法律”、“习俗”等，如果两者兼备，则译作“法”。——译注

* 关于“law”一词文中有不同的意涵，根据上下文分别翻译为“法律”（指具体的

条法，而它看来已经被这种[恋童]行为所败坏……，[在]热衷于进行体育活动的城邦中……快乐根据自然来获得，当女性为了生育和男性自然结合在一起，似乎就符合自然。而男性和男性结合，女性和女性结合，就似乎违背了自然；敢为天下先者似乎是由于缺乏对快乐的自我克制。”这是柏拉图的《法篇》[7]（*Laws*）。“我兄约拿单哪！我为你悲伤！我甚喜悦你！你向我发的爱情奇妙非常，过于妇女的爱情。”这是大卫(David)为他的朋友约拿单(Jonathan)而悲伤，他的灵魂“与大卫的灵魂，深相契合，约拿单爱他如同爱自己的灵魂。”[8]因此，希腊的思想家知道同性之爱的问题所在，而《圣经》也承认它们可能的高贵性。两者的区别看来和法律的地位有关。犹太律法直截了当地谴责同性恋，并规定将践行者处死。柏拉图在《法篇》中谴责同性之爱，却暗示出它不认同任何法律制度，而以自然为其权威或者标准。可即使仔细看看引用过的文字也能看出，自然是一个比法律模糊得多的标准。自然必须加以研究与思辨，而法律只要求服从。根据犹太律法，除了制订律法的上帝之外，没有任何东西超乎律法之上，相反，即使不针对所有希腊人，至少对于希腊哲学家来说，自然也超乎法律之上。对他们来说，自然并不立法，但立法必须依靠自然，因此，自然是法律正义所引起争议的永恒源泉。不过是否存在一种法律可以简单地冠以自然的名义，这是有疑问的。

如果不说得那么抽象，可以用以下这个例子来表达两者的区别，即大卫和约拿单的关系是希伯来《圣经》中惟一可圈可点的友爱范例。[9]这

法律约束或者条文），“律法”（主要指犹太教教义或者《旧约》中上帝和人订下的契约）和“法”（有规律、“道”等广泛意涵）。——译注

[7] 《法篇》，636B-C。

[8] 《撒母耳记下》1:26；《撒母耳记上》 18:1。[参照和合本《圣经》译法，此处略有改动。另外，本文所引有关《圣经》内容的中译文，如果没有另外说明，都采用和合本《圣经》译法。——译注]

[9] 惟一可与大卫和约拿单的友爱相提并论，但又很严肃的对友爱的描述是路得（Ruth）对拿俄米（Naomi）的爱。事实上，路得对拿俄米的话表达了可与大卫对约拿单的悲伤相媲美的爱（《路得记》1：16-17；另参见《撒母耳记下》 15：21）。虽然路得的爱令人赞叹，但是它的性质及其与友爱的关系仍然有些模棱两可。另外，路得和拿俄米的纽带的源头是家庭关系，因为路得是拿俄米寡居的儿媳，而路得最终尽到了近乎神圣的家庭责任（《路得记》3：9-13；4：1-10，12-17； 《申命记》

也是使约拿单的父亲扫罗（Saul）非常恼火的原因，儿子竟然重友轻父，而他确实也没有被冤枉。对扫罗来说，家庭关系至上乃天经地义，这种友爱对家庭关系的威胁只能被视为本末倒置和犯罪。在古代希伯莱语中，没有专门的词可以表示朋友；它和一个人的邻居或者同伴是同一个词。与之相反，柏拉图和其他希腊作者的作品中关于朋友的故事比比皆是。我愿意斗胆下结论说，是希腊人发明了友爱，正如蒙田（Montaigne）所描述，那种友爱完全是自由选择的，无须考虑家庭或其他法律纽带。[10]友爱可能会带来自身和家庭之间的冲突，因为两者都要寻求更高的地位。当然，对希腊人来说，家庭的权利妇孺皆知，人们也对友爱这种新型关系表达各种强烈的愤怒，它似乎或多或少地和希腊人的另一种新发现联系起来，那就是哲学。如果把友爱表达为渴求自然的自由，那么在这种意义上就不难看到其中充满爱欲的因素。

这并非说《圣经》中没有"爱欲"之神，爱在《圣经》中当然有自

25：5-10)。路得通过嫁给她过逝丈夫的一个亲戚波阿斯（Boaz），生下一个孩子，他被看作既是她前夫，又是拿俄米的子嗣。另外一方面，她们的家庭纽带当然又不是血缘关系。更进一步和更显著的是，路得的情感不仅超越了家庭区分，而且超越了更加广泛的种族区分，因为路得是摩押（Moabite)。

无论人们如何理解路得之爱的地位，对这种爱的描述仍然与大卫和约拿单的故事有很大关系，因为路得是大卫的曾祖母。这种表达旨在指出这样一个引人注意的事实，在《圣经》中几乎所有对友爱或者说可能是友爱的描绘，无论是好是坏，都与大卫或者她的家庭有关。(参见《创世记》38：1-30;《撒母耳记下》13：3-5，15：32-37，16：16-19，17：5-15。）大卫的祖先和后裔在对待家庭、部族，乃至国家的态度上都引人注目，并且与众不同地自由。(参照《申命记》23：3来考虑路得。)

惟一不带任何背景的潜在的例外是约伯（Job）和他的朋友们。但是由于这部分及其教诲的模棱两可，似乎没有影响大卫和约拿单故事的独特地位。出于显而易见的原因，上帝和摩西（Moses）成为朋友（《出埃及记》33：11）的可能性也没有影响大卫和约拿单的独一无二，除非要刻意加以强调。

综上所述，人们可以注意到，就法律而言，它惟一谈到友爱的地方出现在轻蔑和刑罚的语境中（《申命记》13：6)，措辞如下："你的同胞弟兄，或是你的儿女，或是你怀中的妻，或是*如同你性命（soul）的朋友*，若暗中引诱你，说'我们不如去侍奉……别神……'"（强调为另外所加)。

[10] 蒙田《散文》，第一卷，第28章。

己的位置。亚伯拉罕(Abraham)对撒拉(Sarah)矢志不渝的爱恋，雅各(Jacob)为了拥有蕾洁（Rachel）甘心经历千辛万苦，都是爱情故事中令人难忘的华章。大卫也对那些值得珍惜的女人具有无法抗拒的渴求，就算打破道德和宗教戒律也要得到她们。他还是一位出色的诗人。这位《圣经》中面目最为模糊的英雄既是伟大的罪人，又是伟大的忏悔者，这种风格并不十分符合希腊的品味。大卫这位伟大的王，表明犹太世界中并不缺乏任何一种人类的德性或诱惑。但由它所规定的犹太律法或道德几乎全部以家庭为导向，尽管并不能因此说犹太教只是为了保护和促进家庭而制定的律法。因为家庭和它所有的成员都被上帝的启示脱胎换骨，重新朝向对上帝的爱，要“尽心、尽性、尽力”。[11]家庭是这种献身的工具。契约本身，以及它强迫每个男人实施割礼的做法都是一种迹象，表明生育的力量被用来实现增加上帝所应许的犹太子民。但是这种献身通过家庭而非个人实现。上帝是父。对家庭的鼓励和保护，同对上帝进行祭拜的习俗一起，都是上帝律法的核心。爱欲激情完全与生育功能混杂在一起，只有为了生育而产生的爱欲才值得赞誉并视为美好。

当然，这种情况在希腊也比比皆是，但那里出现了一场斗争，一种真正的对立，这场令人尊敬的斗争以某种方式获得了胜利。埃斯库罗斯(Aeschylus)和索福克勒斯 (Sophocles)的悲剧都处理过这类主题，其中俄狄浦斯(Odipus)的故事最为明显。《圣经》中禁止近亲相奸的律法尤为神圣，它在最神圣的日子——赎罪日(Yom Kippur)在犹太会堂上当众宣读。《圣经》没有创造一位像俄狄浦斯那样打破这些律法的英雄。希腊人对这类问题不虔敬的极端形式可以在柏拉图的《理想国》中找到，在那里尽管婚姻被称作神圣，但其实不过是优生学家所安排的一晌交欢，以确保在公民之中高质量地繁衍后代，范围广泛的近亲繁殖都被允许，因为每个人都至少是另一个人的兄弟或者姐妹。苏格拉底对这些神圣的禁忌甚为冷漠，而《理想国》也确实摧毁了家庭。祖先的无限权威在这个城邦中被取消。父亲和母亲几乎不复存在，他们可以被其睿智的子女所统治。老式的家庭关系在对话的许多地方都出现过。在《理想国》的开篇，塞法路斯(Cephalus)认为友爱就是家庭将一个像苏格拉底那样的局外人

[11] 《申命记》，6:5，13:3。

吸纳进来的关系。[12]但是塞法路斯很快就被打发走了，以便新的城邦不再建立在家庭，或者建立在他的基础之上。阿里斯托芬的《云》谴责苏格拉底反家庭的行径，而雅典的父亲们有足够的胆魄将他处死。尽管如此，希腊城邦自身还是要求家庭在某种程度上居于从属地位。

家庭作为最重要的，甚至是完全排除其他爱欲形式的表达，这种首要地位与《圣经》几乎完全不谈政治有关。与之相反，我再次口出大胆之言，正是希腊人发明了政治。在语源学（etymological）的意义上，政治(politics)关涉到那些生活在 *polis*（城邦）中的人，而非那些生活在乡村中的人。此外，政治似乎要求能够提供共和制的选择来替代君主制。而在其他地方，只存在一种或另一种形式的专制。在以色列，即使王的建立也是备受争议的主题，仅仅被上帝勉强接受。以色列民族由部落，即家庭的延伸体构成，而希腊城邦则建立在压制父权统治和部落的基础上。统治者的遴选不再依据某种血缘关系。这就在城邦的家庭和政治秩序之间建立起永久的张力，并且由于彼此都相互需要，导致各种各样的妥协。政治的行动者并非首先是家庭中的人，他们的行为所涉及的事情和他们的父辈所为也有所不同。尽管政治的发明可能导致家庭几乎完全从属于政治秩序，它仍然是从家庭秩序中的解放。《理想国》以城邦的名义抑制家庭，从而克服这种双轨制带来的张力，这是一个不可能实现的激进计划。《圣经》则试图沿着另一个方向即家庭的方向解决这个问题。

真正的希腊城邦由男性的联合进行统治，部分原因是由于战争，防范或进攻是它们最重要的功能。与由家庭而产生的爱相比，这是另一种类型的爱。在《理想国》中，为了城邦永恒延续，异性间的性爱关系是必要的，但是在家庭和男女两性的特定性别角色之外，所有方向的性爱倾向皆有可能。卢梭称之为“文明的乱婚”(civil promiscuity)，更加持中道(moderate)*的亚里士多德则对一个父亲可以与自己的儿子发生性关系的城邦表示震惊。[13]政治、恋童和友爱在雅典交互丛生，彼此之间都有

---

[12] 《理想国》，328C-D。

* “moderation” 一词原指节制，尤指灵魂中的节制，这里采用“中道”的译法，即中庸之道，有平和、不走极端和恰到好处之义。——译注

[13] J.J.卢梭，《爱弥尔》(*Emile*),又名《论教育》(*On Education*)，阿兰·布鲁姆(Allan Bloom)译，(New York: Basic Books, 1979)，第 363 页；亚里士多德，《政治学》(*Politics*)，1262A32-40。

某种关联。

有人辩解说，家庭以及其中的爱欲比城邦中的爱欲更为自然。家庭当然首先出现，并且和男女之间显然是自然的生育功能紧密相连。但是希腊哲学家争辩说，家庭仅仅是不完美的自然，因为它或许比人类生活中的任何东西都更要求神话、习俗和禁忌来维系它的完整，所有这些都妨碍了人的力量的充分发展，尤其是智力的发展。例如，冷酷地考虑禁止近亲性关系是否合理，这是哲学家，而非父亲们的事。即使在今天，孟德斯鸠在考虑这类问题时的冷淡对学者来说都是极大的冒犯，况且不仅对学者们是如此。[14]由家庭生活所带来的心理扭曲仍然是心理分析学的重大主题。这一缕希腊哲学的微弱余晖仍然恶化了父母们的恐惧，因为心理学家可能教他们的孩子去谴责他们。父母与家庭把孩子的性爱倾向引到娶妻生子这种类型以符合自己的设计，从而歪曲了后者的性爱倾向。原则上讲，家庭注重年龄甚于智慧，并把各种各样神圣的恐怖环绕在自己周围。似乎思想和政治的自由都依赖于同家庭进行某种决裂。深谙政治之道的伯里克利(Pericles)，在其阵亡将士葬礼上的演讲辞几近结束之时，告诉那些在他看来代表着家庭的女人，让她们回家并保持安静。使家庭从属于城邦和思想的双重目标是古典政治哲学的首要任务。

如果意识到这个最伟大的思想家们所处理但又没有明确说明的问题，就触及到他们最重要著作的最隐秘幽深的地方，比如柏拉图的《理想国》、《法篇》和亚里士多德的《政治学》。家庭有必要存在，但如果有人希望成为充分发展的人，就必须要求他在行动和思考中与家庭保持一些距离。这并不意味着城邦就对自由不加丝毫限制，有时它的限制甚至和家庭一样大，真正自由的个体必须克服这些限制。这一举措在《理想国》中通过高贵的谎言(noble lie)、神话以及奇怪的对性的规定进行了概述。在“理想国”中，家庭首先以城邦的名义被消灭，接着，将要作为统治者的哲学家不愿意从沉思状态中抽身，下降到城邦那洞穴般的黑暗之中。神圣的事物几乎都聚集在家庭周围。正是希腊人首先致力于宗教批评，甚至成为思想深邃的无神论者。随时随地都会有不虔敬的人对神亵渎谩骂，但只有极少数希腊人能够想象一个没有神的世界。希罗多德

[14] 孟德斯鸠（Montesquieu），《论法的精神》（*The Spirit of the Laws*），第5部分，第26卷，第14章。

(Herodotus)编了一个关于埃及人的故事，他因离开自己的城邦，而受到责难。当他从人们的视线中消失，城邦的捍卫者们站在城墙上向他大声喊道："你将失去你的神和你的孩子。"他指着自己的生殖器回答道："我可以造出更多。"他或者漠视神，或者认为他们在某种程度上和孩子来自同样的器官。希罗多德精要地说出了那些边缘的希腊人所思考的东西，而他们才是我们今天真正记住的人。[15]

因此，存在两种关于"爱欲"或者爱在人们生活中地位的伟大教诲，我们是它们的传人，一种通过《圣经》传给我们，而另一种则由公元前五到前四世纪希腊的哲学家、诗人和历史学家传给我们。前者最终立足于上帝及其启示；而后者则基于自然以及哲学家对它的理性探究。犹太人以对上帝坚定不渝的忠诚和爱为特征，服从上帝的律法是这种爱的要义和实质。希腊哲学家是对自然保持怀疑的探究者，而自然既不会以清晰的声音言说，也不会为人的行为立法；和行动者相比，哲学家更近似于沉思者。对一个人来说虔敬是最高的德性，但是神圣的探究，对很多人来说是不虔敬的事，对于另一些人却是最具有人类特点的活动。家庭中的成员身份可以用来界定《圣经》中的男男女女；而希腊人则一方面以 *polis* 中的成员身份，或者另一方面，以其哲学生活的特立独行（individualism）来界定（这一界定并不简洁，因为缺乏《圣经》所提供的权威性指导）。犹太人首要的交往关系和情感依恋都针对母亲、父亲、姐妹、兄弟，以及惟一的外人：丈夫或妻子。妻子离开自己的家庭，追随丈夫的家庭，由此融入其中。对于希腊人来说，所有情感关系中之至情至爱的人是朋友。对于犹太人，惟一值得赞赏的美丽的人类爱欲的表达发生在夫妻之间。对于希腊人，爱欲的纽带更为分散，并且正如人们在《会饮》中所看到的，和忠诚相比，它更关注对美的探求，这样的例子在对话中随处可见。婚姻和家庭对希腊人而言由于必要所以重要，而且我们估计，在大部分男女看来，有严厉的法律对此加以调整，但是家庭的性质由于政治和哲学引出的其他考虑而改变。对希腊思想家而言，尽管他们承认家庭和私有财产都是必需的，但前者并不比后者更为神圣。但正如《理想国》中把两者都取消所表明的那样，这更多的是一种妥协态度，而非某种本身就值得拥有的东西。

---

[15] 希罗多德(Herodotus)，《历史》(*History*)，第2卷，第30章。

作为这两种截然对立的思想源泉的后人，我们发现自己总是在这两种关于善好生活的看法之间保持某种平衡，在不同时间、不同地点，以不同程度优先选择这种或那种方式。两者间的直接冲突导致历史上一些最重大的危机。从九世纪到十四世纪伊斯兰世界就发生了此类冲突，直到希腊精神在伊斯兰内部遭到排斥才告结束，但其实那个时候它已经溶入犹太教和基督教教义之中。像法拉比(Farabi)、迈蒙尼德(Maimonides)和托马斯·阿奎那这样一些人的杰出著作都是关于这些危机和试图解决它们的文字遗产。文艺复兴是这一争论的又一个鲜明例证。我们的两大遗产使我们的天性具有混合的爱欲特征。关于这点，莎士比亚以如此众多的形式证明给我们看，它浓缩在克莉奥佩特拉（Cleopatra）与海丽娜（Hermione），以及鲍西娅（Portia）和朱丽叶（Juliet）*的对比之中。《圣经》教给我们一种强烈但受到严格限制的爱欲倾向，一种被人的堕落(the Fall)以及由此导致的违背上帝命令的行为所玷污了的爱欲。上帝的法谴责所有不为家庭着想，并且促进家庭的“爱欲”。与之相反，以政治和思想自由为目标的希腊人，他们质疑家庭乃至法律。恰恰是那些和家庭与法律相冲突的欲望和渴求成为“爱欲”的核心，并反过来变成自由地发现自我的激情。

阿里斯托芬这位《会饮》中的两位主要人物之一，也是最伟大的喜剧诗人，和其他人一样表达了这种希腊式的渴求。他的喜剧本身就是这种解放的文学形式，并且这一主题贯穿他的作品始终。在《鸟》(*Birds*)一剧中，他向我们描述了两个人，为了逃离 *nomos*（法律）及其干涉而离开雅典。他们想向上走，和鸟儿生活在一起，并像它们一样自由。结果为了得到这样的自由，他们不但要离开城邦，还要除掉城邦中的旧神，以这些鸟取而代之。每个人都叙述了他们出走的“原初动机”。两人中较为温和，没有那么大野心的一个想去一个地方，那里将有人邀请他参加婚礼盛宴。他说，如果当现在主人荣华富贵的时候他没有去，那么当主人落魄之时，他也不会上门来。这和私有财产的精神正好相反：他城邦

---

*关于莎士比亚戏剧中人物的中译名，皆采用朱生豪等译《莎士比亚全集》（北京：人民文学出版社，1988年）中的译法。这里的人名都是莎士比亚戏剧中出现的女性，其中克莉奥佩特拉是《安东尼与克莉奥佩特拉》中的埃及女王；海丽娜是《终成眷属》中寄养于伯爵夫人府中的少女；鲍西娅是《裘力斯·恺撒》中刺杀恺撒的勃鲁托斯之妻；朱丽叶是《罗密欧与朱丽叶》中殉情的少女。——译注

中的同胞以威胁的方式命令他同意并支持私有财产，否则当他有所需时就没有回报。第二个流浪者，两人当中更为大胆和有政治头脑的一个，也把希望建立在寻找一个和他们的城邦具有不同法律的所在，他这样说道：

> 我渴求[16]一个地方
> 在那里一个花季少年的父亲
> 将因我行不义而责备我；
> “你对我儿子干的好事，斯蒂尔波尼德（Stilbonides），
> 你遇到他的时候他都是赤身裸体，而你却离开运动场，
> 没有亲吻他，和他谈话，拥抱他，
> 或者攫取他的童贞。”[17]

他的愿望比他朋友的更为极端，他的朋友只是希望类似于共产主义（communism）的某种东西，而他却希望改变父亲的自然。

二

在我前面所引用的《法篇》的段落中，雅典来的陌生人批评克里同（Crete）和斯巴达（Sparta）的恋童行为，斯巴达人以民族主义者的狂热对雅典人嗜酒如命反唇相讥。这给了雅典人一个为饮酒辩护的机会，一起饮酒，可以对严格遵从旧有法律加以松动，而就是这些法律阻止他们进行自我反思和变革。酒精是舌头的伟大松绑者，它往往受制于法律或习俗。他向两位年长的同伴开出的药方是举行宴饮（*symposia*），并且由一位持中道（moderate）的人来主持，这样就不会失去控制。[18]在《会饮》中，柏拉图把这两种举动结合到一起：在一个饮酒的聚会上，与会者谈论恋童行为。这或许证实了雅典人的怀疑，在苏格拉底参与的贵族团体中包括不忠诚的亲斯巴达分子(Spartanophiles)。讨论由非常中道的

---

[16] 动词 *eraō*，和爱欲 eros 有关。

[17] 阿里斯托芬，《鸟》，第 128-143 行。

[18] 《法篇》，635E－674C。

厄里克希马库斯（Eryximachus）提议并主持。这里所刻画的饮酒把人们从习俗中解放出来的好处，使我们对《法篇》中那个严厉的城邦所鼓励的最隐秘的谈话可能会谈些什么有了一点概念。饮酒是男人之间最自由的友爱关系中不可或缺的组成部分，它可以帮助他们跨越 *nomos*（习俗）和 *physis*（自然）之间的裂隙。我们目前的问题在于，这些人在今天会因“酗酒无度”(substance abuse)而被视为罪恶。*Symposium* 一词的演变显示得再明白不过，它从希腊的友爱聚会，其间一群酒醉之徒彼此诉说他们最感兴趣的东西是什么，变成了清醒的现代学者参加的座谈会，在座的每个人都科学式地超然物外。

柏拉图著作的绝大部分标题都以一个人的名字命名，比如《斐德若》(*Phaedrus*)。只有《理想国》、《法篇》、《智者》(*Sophist*)和《政治家》(*Statesman*)告诉我们作品的主题是什么。《爱人》(*Lovers*)最有可能指戏剧中的角色。《苏格拉底的申辩》(*Apology of Socrates*)既告诉我们一个人名，又告诉我们所做的事情。《会饮》像《理想国》一样，给我们讲述了一种交往。但也许有人会说，这个题目最接近于《苏格拉底的申辩》，我们从这两个对话中得到的描述与典型的苏格拉底的行为大相径庭。《申辩》坚持苏格拉底的无知之知，对“爱欲”不置一词。《会饮》则给我们这样一个苏格拉底，他在行动和言辞中完全贯注于对“爱欲”科学的实践。他与那些被千夫所指遭到他败坏的青年为伴，而这位据称不虔敬的苏格拉底讨论的却是一位神。

当然，这些把酒言欢之人也非等闲之辈。他们包括阿里斯托芬和苏格拉底，这两位当然无需介绍，还有阿伽通(Agathon)，继索福克勒斯和欧里庇得斯（Euripides）之后的悲剧诗人中最耀眼的光芒。接下来，还有大名鼎鼎的阿尔喀比亚德(Alcibiades)颇具戏剧性的入场。而其他人，即使不是世界历史上的著名人物，至少也是一代英杰。这是雅典在它无与伦比的时代所能奉上的最精英的人物，他们对整个人类依然璀璨夺目。

必须补充一点，在这样一个特别的夜晚，所有参加宴饮的人中没有一个有胃口豪饮。在前一天庆祝阿伽通取得悲剧竞赛胜利的当晚，他们已经狂醉过了。只有上帝知道他们还做了什么别的事情。苏格拉底前一晚没有去，只在第二晚前来，而这次聚会的人数大大削减了。这隐含着狂欢的晚会容不下严肃的谈话。苏格拉底这样做是一种清醒的反省，它表明如果思想也想在这里得到满足，那么和饮食男女相关的对欲望最放

纵的表达就必定会是失望。但是在第二晚，这种张力被修辞的、而非辩证的言辞所减弱，因为这些人被前一晚的放纵搞得有点迟钝，也有所收敛。

对话最突出的一个方面是笼罩在那个晚上所发生的事情上的神秘气氛。听说这场宴饮的人不知道它的确切日子，而对谈话内容的确切描述也由于经过两次转述而大打折扣，和原始谈话隔着这么多层，这种情况只在另一篇对话——《帕默尼德》(*Parmenides*)[19]中出现过。在柏拉图的对话中，除了这两篇之外，其余的可分为扮演的(acted)对话和叙述的(narrated)对话两种。所谓扮演的对话，指如同在戏剧中那样，我们可以看到对话参与者。而叙述的对话则指由某个人讲述苏格拉底如何与一个人或一群人相遇，就像《理想国》那样。《会饮》是叙述性对话的一个分支。扮演性对话的优点在于读者有身临其境之感。而叙述性对话的优点在于，虽然不能确保叙述者的话完全准确，但他可以告诉我们非常重要的信息，比如塞法路斯坐在哪里，或者色拉叙马库斯(Thrasymachus)脸红了等等，这些事情在扮演的对话中我们就无从知晓。《会饮》确实传达给我们如此鲜明的描述要素，但是对话所叙述的是由一个狂热的苏格拉底迷转述另一个狂热的苏格拉底迷所告诉他的事情，因此尽管他声称所说的话经过苏格拉底本人的首肯，这种双重转述仍然使我们将信将疑。我想说明，对话之所以包裹在距离、时间、叙述的重重覆盖之下，和这次聚会招人非议或者危险的涵义有关。据转述，在传闻的会饮那天，苏格拉底，尤其是他和阿尔喀比亚德的关系，已经变得沸沸扬扬并引起怀疑。可以推断这个故事至少在雅典的某个圈子里是如何炙手可热，还有多少人想听到它。在《云》中，苏格拉底的弟子们说他的教诲十分隐秘，对任何一个外来的造访者所说的话都不过是信口之词，但在这里，苏格拉底的保密之策并非万全。凡听说这个故事的人，都要再讲给别人。苏格拉底的爱人们也会变节。

对话过程中，谈话者言语中提到的日期也告诉我们一些那时候发生的事情。《会饮》本身的写作日期大约在公元前416年，是雅典辉煌的最

[19] 《帕默尼德》，126B8-127B1。

后时刻。[20]阿伽通在悲剧竞赛节（Lenaean Festival）上获得的胜利，似乎在这个魅力十足的年轻人身上提供了某种悲剧诗歌传统的延续。而雅典自身在阿尔喀比亚德的鼓动和领导之下，即将远征西西里，开始由雅典人所策划的最为辉煌威严的行动。备战的海陆两军从规模装备到气势军容皆前所未有，他们将进行一场勇敢的征服大业，而这一野心最终在很晚之后才由罗马人予以实现。根据修昔底德（Thucydides）的说法，雅典人对阿尔喀比亚德的不信任正是西西里远征铩羽而归的主要原因。[21]还是修昔底德所言，参加这次军事远征的人充满对西西里的“爱欲”，一种被阿尔喀比亚德的修辞所感染的“爱欲”。[22]这也是修昔底德屈指可数地谈到“爱欲”的几次中的一次。在部队出发前夕，针对其领导权分裂为极端的阿尔喀比亚德和保守的尼西亚斯(Nicias)两派的状态，人民做出典型的、自我毁灭的妥协。他们谴责阿尔喀比亚德毁坏了赫尔墨斯（Hermae）神像，那是遍布雅典的宗教神像，并亵渎了密斯特里斯（Mysteries），这种最神圣和隐秘的雅典宗教仪式。这些指控的真假不得而知。但和苏格拉底一样，阿尔喀比亚德声誉不佳，并且一生都被谣言所缠绕。尽管他偶尔也是民主的宠儿，但似乎也是民主的威胁，而苏格拉底则从来都不吃香。

简单说来，《会饮》似乎恰好发生在阿尔喀比亚德被认为行不虔敬之事的时候。就像大概是阿尔弗雷德·德雷福斯（Alfred Dreyfus）说过的那样，无风不起浪。或许柏拉图希望表明，这个私密和虚构的聚会，其间“爱欲”之神得到超出习俗之外的赞美，以及醉醺醺的阿尔喀比亚德闯进来赞美苏格拉底等等行为，都被谣言添油加醋而变得面目全非和亵渎神灵。言简意赅的修昔底德从未提过苏格拉底或任何其他思想家或艺术家，而色诺芬和柏拉图则通过苏格拉底和阿尔喀比亚德的关系轻而易举地使他扮演了历史性的角色，并且暗示了阿尔喀比亚德身上最极端和令人怀疑的那些东西确实与苏格拉底有某些关系。别忘记阿里斯托芬是这部剧中的一个主要人物，他是苏格拉底的“宿敌”（“the old accuser”）。

---

[20] Athenaeus，*Deipnosophists*，第5卷，217A是我们获得阿伽通在悲剧竞赛节上获得胜利，以及随后的宴饮日期的来源。

[21] 修昔底德(Thucydides)，《伯罗奔尼撒战争史》(*The Peloponnesian War*)，第2卷，第65章；第6卷，第15章，第91-93章；第7卷，第2章。

[22] 同上，第6卷，第24章。

《会饮》中对宴饮当晚的讲述发生在大约公元前 404 年，正是雅典历史上的低谷，当时雅典在伯罗奔尼撒战争(the Peloponnesian War)中彻底失败，帝国也遭剥夺。[23]阿伽通被流放，阿尔喀比亚德被处死。苏格拉底名声日噪，逐渐演变为一场风暴，并在五年后以其被处死而达到高潮。此时正是一个分水岭，一个把雅典政治之伟大和无与伦比的艺术繁华结合在一起的时代，和另一个以色诺芬、柏拉图和亚里士多德为开端，主宰公元前四世纪以降雅典历史上哲学家兴起的时代之间的分界线。正如尼采所指出的那样，这种哲学成为主宰的局面和苏格拉底对贵族生活和艺术繁荣的批评大有关系。如果不是哲学摧毁了雅典文化，那就是文化式微而哲学兴勃。对哲学摧毁文化的谴责以政治家和诗人为代表。在这部对话中，苏格拉底打交道的对象当然是绅士，以及古代最伟大的政治家之一，而非民主制度的普通公民。这是我们看到他和诗人共处一室的惟一场合。这是一个确定苏格拉底到底做了什么以及如何去做的绝好时机。这里我们可以审视一下雅典人和尼采对苏格拉底的指控，其中，尼采鼓吹进行一次新的古典文化的复兴，但这古典中并不包括苏格拉底。

从对话本身直截了当的简短开端中（172A-174A），人们会得出这样的印象，苏格拉底有一些奇奇怪怪且非常狂热的追随者，他们和《云》中所描述的那些弟子们并没有什么不同。对话的叙述者阿波罗多洛斯（Apollodorus）就酷似典型的崇拜者，或者说教徒。他一生中的大部分时间都在聆听苏格拉底讲话，在一切被允许的情况下都会在场，而其余时间则在向其他人转述苏格拉底的话，并辱骂他们。他远不是我们在对话本身中所看到的文雅之士（urbane men)。他是一个苦恼的家伙，他憎恨自己，因为他比苏格拉底差得太多，但他又对那些继续过日常生活的人充满轻蔑和愤怒，尤其是那些贪财重利之辈，从来不扪心自问其所作所为究竟好不好。他就差贴张大布告，上面写着“审判日就要来临”。这些家伙并不是专门为了赢得朋友或影响别人，但他们能够转述苏格拉底的有趣谈话，这点的确对传播苏格拉底教诲中的某些东西带来一定影响。这是所有伟大的教师都要面临的问题，那些狂热的忠实信徒，他们的狂

[23] 叙述者阿波罗多洛斯（Apollodorus）也和苏格拉底在一起（172C），因此，转述一定是在公元前 399 年苏格拉底被处死之前。转述发生在阿伽通离开雅典（172C），被认为在公元前 408 年左右之后的某年。（参 R.G. 伯里(R. G. Bury)版的《柏拉图的〈会饮〉》(*The Symposium of Plato*)[Cambridge: W. Heffer and Sons, 1973]，第 lxvi 页。）

热完全背离了教师本人的倾向。他们对这个人发展出近乎宗教性的敬仰，他们被他的教诲深深地打动，却完全不能自己加以判断。教师自己或许并不想使他们泄气。他们是认真研究他的学者，并把他不得不说的话传给其他人。但也存在一种危险，他们可能会以同他教诲的精神南辕北辙的方式，使他遭到误解，或被僵化，或被奉为法典。更加危险的是，学生行为不审慎，也部分地和他以这种专门学识美化自己有关，其将给教诲招来不可预期的以及仇恨的注意。学生们可能看上去是某个疯狂教派的成员，以至于使看热闹的人把教师和学生们一起都抛在脑后。或许每个诲人者都必须冒这个险，但这的确牵扯到一个真正的责任，或者甚至是自我保护的问题。卢梭的众学生中，有歌德（Goethe），但也有罗伯斯庇尔(Robespierre)。前者是卢梭希望看到的学生，但如果见到后者，他一定会被吓坏，可是他不可能只要一个而不要另一个，还有除此之外众多向他学舌的乏味的平庸之辈。对卢梭说是如此，对尼采亦然。因此，苏格拉底不仅有柏拉图和色诺芬，也有阿波罗多洛斯和阿尔喀比亚德。正如我们在这里看到的，柏拉图非常清楚这个问题，这一意识使他采用非常艺术的写作方式。但某些对其思想的滥用，如新柏拉图主义(Neoplatonism)，仍然无法避免。不过至少柏拉图的教诲永远不会被一位僭主（tyranny）用来作为意识形态。

所有关于这次宴饮故事的共同来源，是一个被描述为当时苏格拉底的几个主要爱人（*erastes*, Eros 的一个派生词）之一的阿里斯托得莫斯（Aristodemus）。这里使用的*爱人*这个词和对话自身所设计的爱人（lover）与被爱者（beloved）的形象形成鲜明的反差。阿里斯托得莫斯是一个丑陋矮小的男人，他和苏格拉底一样整日光着脚，只要靠近苏格拉底的身边，他就感到快乐。苏格拉底成了被爱者，这点可是非同寻常，因为他年纪更大，而且也很丑。对话中所描绘的英雄般的爱人和那些被他们所爱的年轻貌美的对象，完全不同于这奇怪的一对，甚至搞不清楚他们的亲密关系到了什么程度，当然肯定不是通常意义上所讲的充满爱欲的“亲密关系”之义。苏格拉底的言辞中有一种爱人，他的爱在精神上与《会饮》中的爱欲有很大不同。显然，两者间有某种关系，但也存在某种张力，使我们以对话中没有明显包涵的方式重新思考爱欲的问题。似乎在谈话之外，还存在一种独立的爱欲倾向，它没有被所有对话参与者似乎都预先设定的肉体的“爱欲”所证明。

三

苏格拉底在参加宴饮（174A-175A）的路上遇到他的爱人阿里斯托得莫斯。这天的苏格拉底与往日不同，因为他刚刚洗过澡，还穿了鞋。而阿里斯托得莫斯反倒比苏格拉底本人更像苏格拉底，他倒是光着脚。苏格拉底说他正要去阿伽通家参加第二晚的庆祝活动，因为怕人多太闹，他前一晚没去，今天为了见美丽的主人还特地把自己也打扮漂亮。苏格拉底往常是善好和实用的鉴赏家，但今晚，他更多地关注美，而非善。于是当他讨论“爱欲”，一个和美而非善关系更加密切的问题时，我们发现一个修饰过的苏格拉底，一个或许不那么真实的苏格拉底。这两者之间有何关联？人们对善和美有完全不同但同样强烈的诉求，这篇对话探求的正是这种双重性。

阿里斯托得莫斯紧接着成为苏格拉底一个小把戏的牺牲品，那使他陷入尴尬之中。苏格拉底邀请阿里斯托得莫斯参加阿伽通的宴会，而阿伽通并没有邀请他。接下来插入一小段对白，关于是善者去劣者（worse）那里，还是劣者去善者那里，苏格拉底去拜访阿伽通本身就是对这段插曲的评价。然后两人就出发了。[24]正当两人一起走着，苏格拉底忽然停下，自顾静默沉思起来。他让阿里斯托得莫斯先走，说他会随后赶上。在这个关于人类结双配对（coupling）的对话中，我们却以一个为了思考而离开同伴独处（uncouple）的苏格拉底开场。这种恰恰是苏格拉底更喜欢的独处是这篇对话的重要背景。阿尔喀比亚德将重拾这个主题，讲述苏格拉底惊人的专注力。这里一开始，我们就得以窥见苏格拉底行为中最富个性的一面，戏剧本身无法展现这种沉思行为，只能从外部看看而已。这时他独自一人，那些看到他的人只能揣度他的脑子里在想什么。这本身就能招致猜忌和怀疑。他显得如此自足，这是令阿里斯托芬十分困惑的一件事，他试图把它当作错误和愚蠢。在对话的其余部分，在宴会上，我们得到另一个苏格拉底，一个在阿里斯托芬那里找不到的，无

---

[24] 在希腊语中，阿伽通(Agathon)名字的意思是“善好”(good)，并且在苏格拉底所说的谚语中和“好人”(good men)的拼写相同：“好人独自赴好人的宴。”（“Good men go of their own accord to good men's feasts.”）

可挑剔的、温文尔雅和人情练达的苏格拉底。他注意每一个人，观察到每个人最微妙的心理，他的举止机智优雅。在这儿，我们看到苏格拉底把帕斯卡尔(Pascal)所说的无法结合的东西——几何学精神和敏感精神——结合在一起，（*l'esprit de geometrie et l'esprit de finesse*），关注最普遍的原则和关注最个别事物，尤其是不同种类的灵魂——粗鄙野蛮和精致文雅。人们通常眼中那个虔诚的布道者，专事破坏聚会，追问人们是否关心自己灵魂的苏格拉底，在这篇对话中几乎没有出现，除了模仿他的阿里斯托得莫斯。

阿里斯托得莫斯自己继续往前走，希望在阿伽通的家门口多逗留一会儿，好等苏格拉底追赶上来，但被一位仆人撞见，把他推搡到宴席上。这个可怜的家伙为自己不请自到感到非常羞愧，而帮他圆场的朋友，众人望眼欲穿的人却还没到。阿伽通说自己四处找阿里斯托得莫斯，想请他赴宴却没找到，这足见他本人的良好教养；但他随即问道，“苏格拉底呢？”谁才是真正的贵客一目了然。

当众人已经开始吃饭的时候（175C），苏格拉底才露面。显然他受所有人的尊重和喜爱，是宴会主人求之不得的座上宾。哲学家怎么会成为酒席上的好伙伴真是个谜。即使在人群之中，他仍然与众人相隔。阿里斯托芬所描绘的苏格拉底也并非无稽之谈，他坐在篮子里，像个怪物似地对大多数人关心的事情毫不在意。但是苏格拉底还有另外一面，他学着如何在社会中和人们相处，以及从他们身上学习。显然，为了弥合他生活中这两方面之间的距离，苏格拉底必须戴上面具，这时人们就可以约略地理解他虚构的反讽(fabled irony)意味着什么。他使自己和他的同伴有某些相像。此外，他学会了知人论世，只是要保护自己免受那些自己不喜欢之人的伤害，而让自己喜欢的人感到高兴。如此看来，可以区分两种对话，被迫的和充满爱欲的。前者的主要例子就是《申辩》，事实上，那里面的苏格拉底戴着手铐，被警察监押，他必须在一大群充满敌意的群氓（mob）面前为自己受到的罪大恶极的指控进行辩护。后者的典型是《卡尔米德》(*Charmides*)，那里的苏格拉底刚刚从波特岱亚（Potidaea）的战场服兵役归来，高兴地前往体育场，在那儿他可以和他的男孩们共度时光。[25]他对年轻人的喜爱是主动的爱欲冲动，是他自由

---

[25] 《卡尔米德》，153A-D。

选择的令自己陶醉的方式。阿里斯托芬的喜剧中可没有关于苏格拉底的这一方面，如何能讲通这也是他生活方式的一部分是这篇对话的主题。而在这里，他与阿里斯托芬正面遭遇了。

对苏格拉底非常了解的阿伽通再次显示出他的教养，他邀请苏格拉底坐在自己旁边并不时与之做亲昵状。出于一种对抗反讽的自我保护，他说通过这种接触，他可以抓住苏格拉底刚刚思考出来的智慧。苏格拉底避开他的话头，只说他但愿智慧是像水那样的有形之物，可以从满的物体向空的物体渗入。他猥亵地把恋童的爱欲要求比作把智慧由年长者传给年轻人。他说希望这种渗透成为可能，因为这样他就从他与阿伽通的接触中占到便宜。他自己的智慧如梦幻般飘渺且颇具争议，而阿伽通年纪轻轻就已经在三万雅典人的见证之下证明了自己的智慧。容貌俊美的阿伽通虽然年纪更轻，却是满的一方，可以填充年长的苏格拉底的空的一方。但是他情愿吗？显然阿伽通对观众中任何单个的人都没有兴趣，他喜欢的是他们整体的仰慕和崇拜。几乎可以肯定，他不会听从教诲，因为倘若如此，他将不得不更看重苏格拉底，而非人民的掌声。阿伽通在这儿只是假装充满爱欲，但是他心里只装着自己，从而感觉不到自己身上只有苏格拉底才能添满的匮乏。与此同时，他心里萦绕着某种感觉，苏格拉底可能是一位比所有希腊人加起来还要好的证人，他试图以嬉笑的方式抑制这种感觉。苏格拉底对他是否会进步没有足够的兴趣。苏格拉底猥亵的轻蔑态度使曾经保持谦谦风度的阿伽通变得焦虑起来，他谴责苏格拉底狷狂（hubris）[26]，好像是某位遭到不虔敬的苏格拉底侮辱的神。这里出现了散布各篇对话中关于苏格拉底最终命运的诸多暗示中的一个，阿伽通说应当在苏格拉底和他自己的智慧间进行一场审判，由酒神狄奥尼索斯(Dionysus)，而不是人民做裁判。

就餐结束，根据习俗也向诸神献完了祭酒和赞美诗，泡赛尼阿斯（Pausanias）说在座各位应该考虑一下该怎么饮酒，并表示希望不要一味地拼酒，因为他已经大醉过一晚了（176A-178A）。每个人都表示赞同；经过反复斟酌，厄里克希马库斯把在座的人分为两种，一种是酒量大又嗜酒之人，比如阿伽通和阿里斯托得莫斯，另一种人则不善杯中之物，比如斐德若和厄里克希马库斯自己。厄里克希马库斯把苏格拉底排除在

[26] [希腊语 *hubristes*(175E)被伯纳德特翻译为“粗暴的”(outrageous)。——编者注]

外，因为他既善于豪饮又善于滴酒不沾，不论饮酒还是节制，他都不受影响。这种区分在对话中表现在，前三位发言者都不善饮酒，结果都比较缺乏爱欲，接下来的两位诗人和一位哲学家都酒量惊人，也就更富爱欲。露面很晚，又酩酊大醉的阿尔喀比亚德可以分到后一组。引起人们对苏格拉底嫉妒的事情之一是他对能够最强烈地影响其他人的东西无动于衷。在阿里斯托芬的描述中，与其说他具有几乎令人难以置信的节制，还不如说毫无感觉更好。当别人饥肠辘辘时他不觉得饿，[27]用阿里斯托芬的喜剧风格来表达，他根本注意不到他床垫上的臭虫，而任何其他碰巧躺在那里的人都会被折磨得半死。[28]甚至色诺芬也被苏格拉底的这一方面所激怒，这就提出一个问题，“爱欲”之爱的魔力在多大程度上会影响苏格拉底。[29]

饮酒成不了他们这晚的中心活动，人们可以推断，他们的爱欲能力已经被前一晚的活动搞得和他们的酒量一样大打折扣。客人中有一位医生，厄里克希马库斯，他说自己一向反对过度，醉酒有害于人体。因此他建议大家以谈话取乐，很明显，他的意思是谈话或许更切合实际，但只是次好。他们被迫离开行动转向言辞。厄里克希马库斯建议大家进行一项修辞的任务，一项据他声称以前从未进行过的任务，赞美“爱若斯”神。他们所处的情况是必须赞美爱，而不是做爱。他说所有其他的神都被诗人和雄辩家赞美过，只有“爱若斯”神还从来没有。斐德若，我们从以他命名的对话中得知，他对言辞和“爱欲”都感兴趣，也对此表示抱怨。在他此后的生涯中，他显然非常巧妙地使他的仰慕者莱西斯(Lysias)，既不赞美爱也不赞美爱人，而是赞美情爱关系中并不爱对方的追求者（nonlover)。[30]所有这些都暗示，尽管“爱若斯”神的同伴阿佛洛狄忒是一位主要的神，但“爱若斯”并不是。厄里克希马库斯说智者们甚至赞美过盐，表明他们的兴趣不在事物本身，而在于显示他们的修辞技巧。因此非常明显，所有这些对厄里克希马库斯来说不过是为了一夜取乐的小玩闹而已，不需要严肃对待。但苏格拉底还是热切地赞同这个提议，并且说其他人，尤其是终生献身于狄奥尼索斯和阿佛洛狄忒的

---

[27] 色诺芬，《苏格拉底的申辩》，第 18 节。

[28] 阿里斯托芬，《云》，第 633-634 行， 694-745 行。

[29] 色诺芬，《回忆录》(*Memorabilia*)，第 1 卷，第 3 章，第 8-15 节。

[30] 《斐德若》(*Phaedrus*)，230E-234E。

阿里斯托芬，也会赞同。任何共同体都需要在寻求共同善好的各类人的意志和意见之上建立起共识。这里的苏格拉底支持建立热火朝天地讨论“爱欲”的共同体，比起《理想国》中，只有在某些限定之下他才支持建立讨论正义所必须的共同体的时候要更加爽快。

于是，斐德若开始他的赞美。

四

斐德若并不十分吸引人，不过奇怪的是，他不仅是《会饮》中的一个主要人物，而且他的名字还因为《斐德若》，另一篇关于爱的伟大对话而不朽。他似乎专门从事爱的工作，吸引了爱人们很多注意力，他也很喜欢这样，但他自己从根本上却不是充满爱欲的人。在《斐德若》中，他被刻画为被伟大的演说家莱西斯的言辞所打动而感到愉悦。这段言辞试图说服一位俊美的年轻人接受一位并不爱他的人的关注，因为这个不爱他的人从长远来看对这个并不被爱的人更有好处。在那篇苏格拉底赞美疯狂之爱的对话中，斐德若是听众，但几乎可以肯定，他不是谈话的对象。他一定是相貌英俊、轻率无聊的人，他赞美男子气概，但又是智者和雄辩家们所兜售货色的热心消费者，一个文化爱好者。他的言辞坚持强调区分爱人和被爱者——恋童者所具有的不对等的情爱特征，他同样强调被爱者从爱人的爱中受益。正如我们将要看到的那样，被爱者是馈赠、赞美以及其它很多东西的接受者。如果你能得到它，那再好不过。

斐德若的言辞（178A-180B）是一位好学生对传统的展示性（epideictic）修辞的模仿。在修辞的三种古典形式中，从《会饮》我们可以看到清楚的展示性修辞的例子，即雄辩家在公共场合展示自己的修辞力量，即古代的七月四日演说；在泡赛尼阿斯的言辞中我们看到议事性(deliberative)修辞，它是政治家在战争与和平，以及批准法律等问题上试图影响公共讨论时所使用的工具。第三种是诉讼性（forensic）修辞，在法庭上用来指控或者辩护，似乎在这里看不到。或许阿尔喀比亚德在《会饮》中玩笑式地谴责苏格拉底的言辞，就是遗漏的诉讼性修辞。缺乏某种法律的限制似乎是进行此类聚会的条件，如此众多的参与者对法律的相对冷漠也是这场宴饮之所以在公众口碑中不合法的原因。这里存

在一种可能极为危险的随心所欲。[31]

斐德若严格遵循展示性赞美的形式，正如我们知道的那样，这种修辞形式对任何事物的渲染都浓墨重彩。只有在这个严格框架的缝隙中，斐德若的意见和个人的狡诈才能略得窥见。一开始，他说“爱若斯”神对于人和诸神来说都是一位伟人和不可思议的神。然后他直接回到“爱若斯”神的起源，声称这位神的伟大乃源于他的古老。他接受了“善好即古老”的偏见，这也是传统共同体的意见。他还反映出前苏格拉底时期哲学家的意见，即，我们基本上从考察一个事物的起源中得到这个事物是什么的知识。为了符合这种古代观点，斐德若拿出诗人的权威作为他这些说法的证据。他援引赫西俄德(Hesiod)，还提到阿库西勒俄斯(Acusilaus)，他们都说混沌之神卡俄斯(Chaos)最先出现，然后就是大地之神（Earth）和“爱若斯”神。或许在混沌之神被击败之后，正是“爱若斯”神使大地之神保持合一状态，避免了四分五裂。哲学家帕默尼德也有过类似说法，他说造化之神(Genesis)在众神中首先创制了爱欲之神。最古老必然是最好之物的原因。

斐德若说对于年轻人，最伟大的善好莫过于拥有一位高尚（或者有用）[32]的爱人，以及使一位爱人拥有一个男孩。从希腊语的句式结构中很难判断斐德若说的是一个高尚的男孩，还是只要是男孩就行，如果像斐德若所做的那样，站在被爱者的角度说话，那么这种混淆并非不可能。他这种说法的惟一的立论基础是，在无论是爱人还是被爱者，当他做不高贵之事时被人看到都会感到羞耻（shame）。羞耻是热爱高贵的伴随物。人们的目标是过高贵的生活（或者是美好的生活，这个词是 *kalon*，既表示“高贵”，又表示“美”，这种模糊的词义对这篇对话非常重要）。最伟大的善好不是过善好的生活，而是高贵的生活。表示“羞耻的”词 ***aischron***，和表示“丑陋的”是同一个词。人们高贵地活着，行高贵之事，都是因为害怕被自己在乎的人对自己产生不好的看法。和自己亲属的意

[31] 苏格拉底最著名的修辞杰作《申辩》就是诉讼性修辞的例子。他还在《美涅克塞努》（*Menexenus*）中重复了阿斯帕西娅（Aspasia），伯里克利的情妇的一段赞美雅典人的展示性言辞，苏格拉底说这在雅典人当中是很容易的一件事。如果他有任何议事性言辞的话，把对话作为一个整体去看就能够发现这种修辞，在这些对话中，他在关乎人们生命的最重要的事情上对他们产生影响。

[32] [希腊语 *chrē stos* 被伯纳德特翻译为“善好”（good）。——编者注]

见相比，爱人更在意爱者的意见，反之亦然。“爱欲”产生羞耻，羞耻是高贵的最好动力，比家庭、荣耀或者金钱更有力量。

如此在意他人的看法颇有问题，这样容易导致自我欺骗，拒绝理性，并败坏对德性的纯粹热爱。（在《特洛伊罗斯与克雷西达》（*Troilus and Cressida*）中，对赫克托尔（Hector）和阿基里斯（Achilles）*的描写可以揭示出这点。）但这是英雄生活的重要组成部分，斐德若不是英雄，他只是谈到英雄的生活，即军旅生活。

为爱人所避免的特殊的恶就是懦弱。在斐德若的陈述中，重点放在其消极方面——如何避免恶，而不是在德性中可以找到的任何吸引力或者魅力。恶牵引着我们，“爱欲”可以对抗它。作为“爱欲”的结果，避免了可耻行为受到赞扬，但对爱欲行为本身带来的羞耻却只字未提。斐德若从来没有哪怕暗示到性行为或者与之相关的快乐。他把重点集中在羞耻上并不难理解，因为人们所做的最无耻的事情通常和性的欲望与行为有关。的确，他没有赞美“爱欲”，而是“爱欲”带来的结果，它确实可以使人表现得如同英雄一般，但并不必然如此。正是斐德若对“爱欲”这种一物两柄的性质所进行的润饰，成为泡赛尼阿斯言辞的话头。“爱欲”既不为被爱者所爱，也不是德性，而是能够用来为他人服务，以便在此生和来生获得好名声。正是这个关于来生的问题构成斐德若言辞的特色。对斐德若来说，“爱欲”最重要的效果是在战场上，战士的行为最具有英雄特色。爱人耻于被他所爱的人看到做出怯懦之事，并且首先愿意为救自己所爱的人而死。这对被爱者来说真是桩好买卖。（这个主题被阿尔喀比亚德再次提起，他说苏格拉底救了他的性命。）如果一个并不非常勇敢的年轻人有一个好爱人，他将受到他的保护而免于伤亡。斐德若和众多雅典人一样，是个倾慕斯巴达人军事化的生活方式和德性的雅典人。但很明显，他不是个摩拳擦掌的战士。在这种情况下，还有什么比拥有一个爱人更好的呢？由于他热切地想从斐德若那里满足一些小小的卑琐欲望，而他会成为他最可靠的保护者。对斐德若来说，为了这种安

*这些都是希腊传说中的人物。特洛伊罗斯是特洛伊王普里阿摩斯（Priam）的儿子，在特洛亚战争中被阿基里斯杀死，克雷西达是他的情人，并对他不忠。赫克托尔是普里阿摩斯的长子，特洛亚战争中的英雄，后来也被阿基里斯杀死。阿基里斯，又译阿喀琉斯，出生后被其母握脚踵倒提着在冥河水中浸过，因此除未浸到水的脚踵外，浑身刀枪不入。——译注

全策略而以答应爱人的要求作为交换，似乎是件小事。

斐德若其余的言辞几乎完全在谈爱人和被爱者为了对方而死。"爱欲"与死亡的关系十分深刻，必须表扬斐德若意识到了这种重要的关联。但他说得不很清楚，也没有把这种关联作为"爱欲"的必要组成部分。或者更为确切地说，"爱欲"似乎为爱人面对死亡提供了某种动力，否则他显然很难理解这种行为的性质。这个缺乏"爱欲"的人在充满"爱欲"的人身上看到某种为他所爱的人而死的能力，这种能力很有用，但超出他的眼界之外。公正地说他害怕这样。但他把这种"爱欲"统统理解为使爱人停止算计的奇怪的疯狂，并且他由此看到了"爱欲"的作用。至少在某种层次上，他意识到这不是真正的德性，但"爱欲"使这样一个人等同于拥有"最好自然"之人。世上存在一种善好的自然这样的东西，它比由"爱欲"所引诱出来的德行更高，但它和斐德若完全不兼容，此外，他也不会特别注意到这种善好的自然。他说一支由爱人和被爱者组成的军队将战无不胜，尽管人数少，但将制服所有人类。他显然在人(*andres*)和人类(*anthropoi*)之间做出区分，并完全倾向于前者。真正的人是战士，从而把人和人之间的爱变成对需要保卫和渴望征服的城邦的最高类型的爱。这是富有男人气概(manliness)的言辞，希腊语中的 *andreia*，（勇敢）意味着"男人气概"。这样一支由爱人组成的军队后来在忒拜(Thebes)建立起来，并在公元前四世纪起初的几十年中获得最伟大的胜利。[33]这是在斐德若衷心赞同的斯巴达的基础上所做出的进一步改进。"爱欲"的动机比对德性自身纯粹的爱更容易找到。

斐德若选择用来做证明的例子非常奇怪。令人吃惊的是，浮现在他脑海中的第一个例子竟然是一个女人，她做出最有男子气概的举动，这为斐德若强调的 *andres* 提出了难题。她就是愿意为丈夫而死的阿尔刻斯提（Alcestis）。她为此获得的回报是被诸神从冥王哈德斯(Hades)那里送回地上。第二个例子是关于懦弱的俄耳菲斯（Orpheus），一个诗人，而非战士，他试图欺骗诸神，使自己不死而从哈德斯那里夺回他所爱的欧律狄刻（Eurydice）。对于一个不愿意为所爱之人去死的人，斐德若对他只有轻蔑。在这个例子中，被爱者是个女人，他把早在诸神安排之内的

---

[33] Athenaeus, *Deipnosophists*, 第 13 卷， 561F, 602A；普鲁塔克(Plutarch)，《佩罗匹达斯的生活》(*Life of Pelopidas*)，第 18-19 章。

俄耳菲斯之死解释为对他不愿“敢于为‘爱欲’而死”做出的惩罚。死在女人之手，这样死去可能最为可耻，不过对一个不过是演奏竖琴的人来说倒也适合。似乎对斐德若来说，死亡是惟一恰当的顶点和“爱欲”惟一的证明。

第三个也是最后一个例子最复杂，也最有趣，即阿基里斯的例子，他始终处于贯穿这段言辞的背景之中。阿基里斯确实为朋友而死，在这点上他符合论证的要求。但据斐德若所说，他比其朋友帕特洛克罗斯（Patroclus）年轻。斐德若坚持（不知是从哪个权威那里了解到的信息），阿基里斯还没有长胡子，他是被爱者。因此，他就像斐德若一样是被爱者，斐德若竭尽全力地证明这点。而埃斯库罗斯则喋喋不休地说着相反的看法。斐德若用他对男人产生的情欲吸引的经验使自己摇身变成一个荷马笔下的人物。他所有的话都预先设定了阿基里斯优人一等，能够作为希望生活得好的人们的榜样，但他同时成功地把这个榜样降低到和他自己一样的水平。问题是阿基里斯的行为就像斐德若承认的那样，是个奇迹，也就是说，是一个缺乏自然原因的事件。在爱人身上有“爱欲”之神，因此被引导着走向牺牲。而阿基里斯，两人中更为俊美的一个，却做出更美丽的行为。阿基里斯选择留下来死去，而不是回家舒舒服服地过日子直到天年。此外，斐德若还说作为奖赏，阿基里斯被送到福人岛（Isles of the Blessed）。在这一点上，斐德若选择了品达(Pindar)而不是荷马《奥德赛》中的说法，在后者那里我们可以看到，阿基里斯在冥王哈德斯那里很不快乐。斐德若说诸神给阿基里斯的荣耀比给阿尔刻斯提的还要多，因为他是被爱者，而她是爱人。

在这点上，斐德若有点前后不一致。他说诸神荣耀和“爱欲”相关的德性，但当被爱者对爱人的爱恋（这个词来自 *agape*，基督教的爱就是从这个词逐渐演变而来）超过后者对前者的爱恋，诸神会更加感到惊奇，更加高兴，也给予更多奖励。接下来就是这个奇怪的句子：“因为爱人比被爱者更加神圣。他身上有神。”他坚持诸神荣耀身上没有神的那个人，而非有神的那个。这意味着诸神自己是爱人，他们感激那些尊重爱人的人。这将暗含着，如果斐德若知道如何去想这点的话，他应该知道存在着比诸神更高的东西，在这个例子中，是回报诸神的爱，这一点连诸神自己都会敬重。诸神从而对这种爱的回报给予最丰厚的奖赏。不幸的是，看来这种奖赏要等到死后才最为显赫。

斐德若自己扮演了一个光彩照人的角色，却不能在这段对“爱欲”的赞美中做出充满爱欲的解释，或者说，对被爱者的行为做出任何实际解释。他描述的这些美妙的情爱关系或许对他、对城邦都有好处，但对于爱人有何好处就很成问题，除非对斐德若选择闭口不谈的东西加以讨论，否则除了爱人和诸神可能提供给被爱者的回报之外，很难解释这样两个人如何能配成一对。这里暗示着神和人之间的奇怪关系。

斐德若总结道，“‘爱若斯’神是最古老、最荣耀的神，在为活着和死去的人们获取德性和快乐方面，还是最卓越的神。”我们已经看到，“爱欲”提供了某种德性的替代品，它所提供的快乐只包含非常有限的几种满足，并且或许对于死者，而不是对那些活着的人最充分。斐德若是一个有缺陷的“爱欲”的解释者，因为他从中获益，却没有经历过“爱欲”。如果他被追求他的人吸引得更多一些，他就会花更多时间去做，而不是说。他身上没有神。他是个极为平庸之人，靠诗歌遗产为他提供的高尚而活着。他努力在最大庭广众之下的善和最美好的英勇无畏的典范这样的情境中，来证明自己和自己的品味。他的言辞是人们如何开始思考自己的爱欲品味的一个好例子。如果这是一次真实的对话，我们可以想象苏格拉底如何去检验和反驳他。他的想象可以任意插翅飞翔，而不必惧怕苏格拉底的解剖，这一事实使他能够更加坦率地谈论他的自我意识。接下来的发言将纠正他视角的偏狭之处。他的视角对于男人之间那种斯巴达式的爱的军事实践来说，并不坏，或许这种实践自身很难自圆其说。他的发言后来几乎被忘记了，但是随着泡赛尼阿斯的发言，他的发言又代表着后来在理想化当中被遗忘的实践的现实。在这点上，《会饮》有点像《理想国》，那里面色拉叙马库斯描述真正的城邦实践，而当苏格拉底通过以一个完美的城邦诱惑格劳孔来诉诸他对完美正义的爱时，现实又被遗忘了。

五

泡赛尼阿斯以爱人为例，他的发言是典型的议事性修辞（180C-185A）。在对话中，他是以自然(*physis*)为代价而最关切法(*nomos*)的一个人。泡赛尼阿斯试图要做的，正是建议制订一部关于恋童的新的雅典法。我们知道，虽然其他人希望我们认为恋童在雅典完全合法，并被普遍接受，但事实并非如此。尽管它至少在某种程度上被容忍，但似乎仍然不合法。它需要某种合法化，泡赛尼阿斯这个其实非常怯懦的家伙，希望为自己的行为寻求 *nomos* 的保护。问题似乎集中到了那些男孩身上，他们的父亲不喜欢这些追求者成天像苍蝇一样围着自己的儿子转。泡赛尼阿斯对这点从来都是闭口不谈，却试图展示这种追求最可能好的一面，解释爱欲如何在总体上名声欠佳，尤其是恋童如何才能摆脱这种坏名声。通过一套详尽的区分，他展示出好的爱欲倾向和有益的恋童能产生何种结果，并要求制订法律禁止坏的爱欲，而支持他自己这种类型的爱欲。

泡赛尼阿斯的发言以更为复杂的方式处理"爱欲"开始，在斐德若发言的过程中，我们就开始感到需要这样做。泡赛尼阿斯似乎在回答这样一个明显的问题，"如果'爱若斯'是一位如此美妙的神，为什么在他的奉行者当中还有那么多强奸、引诱、食言，到处都还是混乱？"泡赛尼阿斯承认这些谴责，他的神学回答是，其实有两位名字相同的神。人们把他们混淆起来了，这是可以理解的。他没有提除了名字相似之外，那些身上兼具两个神的人，他们所希冀的行为之间也具有相似性。这两个"爱若斯"神由于出身不同，所以所作所为也大相径庭。泡赛尼阿斯把第一个"爱若斯"神称作民众的（demotic），也就是属于人民或者群氓的，从而粗鄙。"爱若斯"神总是伴随着阿佛洛狄忒，因此在神话中就有两个阿佛洛狄忒。粗鄙的或者说属民的（Pandemian）"爱若斯"神属于宙斯和狄俄涅(Dione)的女儿阿佛洛狄忒。属天的（Uranian）"爱若斯"神和属于天神（Uranus）女儿的阿佛洛狄忒相伴，她没有母亲。当然，天神是天（heaven），是古老的宇宙神之一，和人类毫不相像。而更纯粹和更高蹈的属天的"爱若斯"神是一种特殊的人类，而非自然的一个错

误而已。[34]

泡赛尼阿斯中断了自己的叙述，插入一段大胆的论断：任何行为自身无所谓美（高贵）或者丑（卑贱）。它取决于行为所采取的方式是美或者丑（而不是好或者坏）。他以自己和同伴们在宴会上的举止为例——饮酒，唱歌，讨论。要想反驳这个论断，人们可以很容易地想到其它行为。人们也可以问为什么泡赛尼阿斯用高贵和卑贱的字眼而不用好和坏。或许"爱欲"让我们想到美而不是好，这种倾向对我们在斟酌自己应该沉迷于什么事和该怎么去做的时候产生了误导。当我们试图理解他为什么要做这种区分的时候，我们可能得从泡赛尼阿斯的例子中得到一些暗示：一群人在这儿饮酒(*pinein*)，而他一定在想，如果是另一种聚会，只有二人独处一室，形容举止定然充满了爱欲(*binein*)。性行为通常似乎是一件令人脸红的事情，往往上不了诗人和画家颂扬的台面。可对泡赛尼阿斯来说，显然底线就是性的满足，为了捍卫它，就得宣布它本身的中立性，然后以他做这件事的方式是美的作为依据。他并非真有勇气让别人信服或是对自己的吸引力有信心，而是希望为这类事情定一个公众可以接受的范例。这就是为什么他在自己的发言中如此紧密地扣紧 *nomos*。他需要公共意见的支持，我们来看看为什么是这样。他是来自赫尔墨斯的遥远喝彩，当战神阿瑞斯（Ares） 和爱神阿佛洛狄忒（Aphrodite）云雨之时被赫斐斯托斯(Hephaestus)的金网诱捕，当所有其他神都在围观嘲笑时，赫尔墨斯说他不惜以遭到嘲笑为代价，也要靠近这位女神。[35]

泡赛尼阿斯希望自己这种性爱的美好成为一个大众的以及（或者）美的范例。我们将看到，泡赛尼阿斯对这种指控并不加以否认，即不是赞美"爱欲"本身，而仅仅是它的结果。尽管泡赛尼阿斯以自己的方式好歹算是有过"爱欲"的经历，这点和斐德若不一样，但他的发言和斐德若一样，仍然不是对"爱若斯"神真正的赞美。大众的"爱若斯"神不很挑剔，对考虑高贵和卑贱的问题非常冷漠。他的奉行者一旦得到它

[34] 泡赛尼阿斯的言辞，作为毫不含糊地赞成"恋童"的陈述，直到二十世纪仍然在某些圈子里非常流行。蒙田对这段言辞非常熟悉，发现它非常有助于说明友爱问题（《散文》，第 1 卷，第 28 章）。法国和英国的同性恋者习惯于自比天神。人们至少在自己时代的思想对某种现象没有什么好的说法来解释和命名它的时候，就对古典文本产生兴趣。

[35] 荷马(Homer)，《奥德赛》(*Odyssey*)，第 8 卷，第 296-342 行。

就追随着它；他们爱女人，也爱男孩，他们爱肉体胜过爱灵魂，他们寻找最愚蠢的对象，只想着做那件事情。泡赛尼阿斯做出了斐德若没能做到的，肉体和灵魂之间的区分。这种区分是哲学上的两个阿佛洛狄忒和她们的“爱若斯”神之间区分的对等物。泡赛尼阿斯没有一次如我们所期望的那样，使用“勇气”或“男人气概”（*andreia*）这样的字眼，去关注灵魂及智力的德性。如果说斐德若的品味非常斯巴达，泡赛尼阿斯的品味则非常雅典。泡赛尼阿斯是个温文尔雅的绅士；正如他没有提到勇敢一样，他也没有提到战争。他的“爱若斯”神是属天的那个神，他只对男人感兴趣，因为他们在自然上更为强健，并且更有头脑，或者说智力。他为恋童寻找的正当理由是，这是一种需要智力和教育的活动，而斐德若的理由则是它有助于培养军事德性。但是，泡赛尼阿斯将把自己带入一个小小的麻烦之中：如果灵魂是关注的重点，那么还要满足肉体欲望干什么？他从来没有真正解决这个问题，这样，他的发言就变成了绵密的理性论证。

泡赛尼阿斯非常超凡脱俗，他赞美思想共享和永恒的结合。他为自己这种恋童的辩护使其他所有狎童行为变得一钱不值。为了证明自己的论断，泡赛尼阿斯被迫再次做出区分，一个再次符合他的品味且更令人尊敬的区分：和属民的“爱若斯”神不同，属天的“爱若斯”神只亲近那些已经开始长出第一缕胡须的年轻男孩。这似乎是因为他们显然更加具有男性特征，但年轻男孩和女孩有许多相像之处，更容易成为各种形式的肉体魅力的追逐对象。但是泡赛尼阿斯把第一缕胡须和正在形成的头脑或智力联系起来。显然他还是想要一个长相漂亮的男孩，但这种关系将和运用智力联系起来。这样一个爱人正在寻找一种永恒的爱恋，持续一生的长相厮守，一种共同的分享，以及一种共产主义(communism)。显然，这就是泡赛尼阿斯和阿伽通之间的关系，和属民的狎童行为相比，他显然高贵得多。其他人欺骗愚蠢的男孩，始乱终弃，以此捉弄他们。属天的爱人并不乱搞，而是喜欢持久之物。问题是这种持久是否从一而终。事实上，泡赛尼阿斯对其他狎童现象逐渐变得愤怒，并说应当建立法律进行约束。人们听到这话的第一反应是，这种法律可以保护男孩们免受追求者的掠夺。事实并非如此。它保护的是爱人。在一个尚未成型的对象身上浪费所有时间和精力实在是种耻辱，因为人们不可能知道他在灵魂和肉体上将变得邪恶还是有德。或许这个男孩长大以后会变得粗

俗或丑陋，这样一来，爱人们屈从更年轻的男孩带给他们的诱惑就不是明智的做法。泡赛尼阿斯希望通过法律强制男孩也报以相互之爱，他因为缺少这点而感到遗憾。事实上，他的发言发展到两个方向，一方面建立起城邦中恋童的合法性，另一方面使被爱者反过来爱那个爱他的人，在他看来，斐德若的发言并没有充分解决这个问题。这一法律将使泡赛尼阿斯这类的恋童行为变得合法，目的在于使大众的狎童行为不合法。这样将满足城邦的道德义愤，把城邦往往对恋童的绝对谴责转移开来。大众的狎童行为带来不良声誉，但使之非法的原因是想让人们的注意力指向更为持久和精神性的爱恋。对泡赛尼阿斯所描述的这种高贵而又受益无穷的关系，谁不会倾慕呢？但事实却是，这个词通常意义上的涵义，比起追求更年轻的男孩来不那么充满爱欲，正是这点把公众的注意力从肉体行为的可疑性质上转移开来。现在他没有说某个行为做得是否漂亮或者高贵，而是它符合法律和有序，从法律角度不能对其加以指责。法律和秩序代替了美。但随着这一替换，其中的许多激情也随之消失。

泡赛尼阿斯通过探究其他城邦的 *nomoi* 来加强他的说法。他开始混淆 *nomos* 的两个意思，一个是白纸黑字的法律，违反它会招致明确的法定惩罚，另一个是习俗，不遵守也没有明确的后果。他区分了两种拥有关于恋童的简单习俗的城邦。在希腊部分地区，如厄利斯（Elis）和玻俄提亚（Boeotia），满足一位爱人会得到尊敬。原因是居民们没有言谈的天赋，因此他们中的那些爱人不善于争取年轻人。言下之意是说恋童非常必要，既然没有谈话的技艺，人们就会单刀直入，直奔主题。根据泡赛尼阿斯的说法，恋童和思想的关系在雅典第一次被揭示出来。雅典则更加先进，他们为了鼓励发展修辞、诗歌和哲学，把争取一个男孩当作占有他的不可或缺的前提。从这里我们知道，恋童并不是根据雅典的法律或习俗而来的。但泡赛尼阿斯试图解释立法者并非真的想禁止这种关系，而只是希望它们成为某种类型。雅典的禁忌其实只是让爱人们思考和培养技艺的权宜之策。

其他类型的城邦可以在伊俄尼亚（Ionia）找到，在那里人们认为恋童乃卑劣之举。这个习俗只是否定意义上的 *nomos*，和自然相悖，具有这样的 *nomos* 是由于这些城邦都生活在野蛮人的专制之下。这些野蛮人，由于他们是僭主或者生活在僭主政体下，把哲学或者热爱身体锻炼(*philogymnastia*)视为可耻。这是《会饮》中第一次提到哲学，这里它和

身体的塑造联系在一起。泡赛尼阿斯认为恋童把哲学和 *philogymnastia* 联系起来。“gymnasium”(体育馆)和 *philogymnastia* 拥有共同的词根 *gymnos*，意思是“裸体的”。男人们赤身裸体在一起进行体育锻炼是一项希腊人的发明，它使野蛮人或者希腊之外的人大为震惊。野蛮人把遮蔽身体看作对野蛮的战胜，是恰当的羞耻感的表现，它把原始性乱交转化为对性欲的自我控制和疏导。希腊人返回原始的赤裸，因为尽管裸体锻炼可能会导致爱欲的吸引或行为，他们也无须知耻方可行德，或者说知耻而后方知德。[36]正是在体育馆里，年长男性遇到年轻男孩，他们一起锻炼，一起交谈。在很多对话中的各个场合，我们都能看到苏格拉底呆在体育馆里接触年轻人。泡赛尼阿斯在男性裸体锻炼和随之相伴的爱欲之外加上了哲学，它产生于体育馆内的集会上。这两样东西从根本上说都属于共和统治的一部分。它们被僭主所憎恨，因为它们构成的强烈的友爱和强大的共同体孕育出伟大的思想，和对服从僭主统治的心不甘、情不愿。这里，我们再次看到身体和灵魂之间的关联，尽管两者并非完全和谐，但在希腊，它们的确看起来并行不悖。

人们不必因此就推断出泡赛尼阿斯对何谓哲学具有非常成熟或者专门的概念。对于爱人们来说，灵魂中满怀激情与他们所爱的人交谈正是这种能力的一部分。他把对恋童的野蛮禁止归咎于僭主想保护自身的强大，并使他们统治下的人变得懦弱。这是泡赛尼阿斯最接近于谈勇气的地方，因为这种懦弱关系到在僭主的命令下放弃恋童的意愿。为了使别人能够尊重自己关于这种友爱具有公共效用的说法，他引用了颇受民主派青睐的一个古老的雅典故事，它讲述了哈莫第乌斯（Harmodius）和亚理斯托格通（Aristogeiton）这对爱人和被爱者，如何摧毁了庇西特拉图（Pisistratid）的僭主统治。[37]他把在充满爱欲的友爱中身体和思想达到的精力充盈的巅峰状态，看作希腊的本质和共和制度的基础。这正是他说服雅典人改变习俗的关键所在，为了避免正面冲突，他把这种习俗的缺陷表达得如此隐晦委婉。

他把雅典看作介乎简单地接受恋童和简单地谴责它之间的某种状态。正是哲学在雅典的出现使与之有关的习俗如此微妙。他试图通过审

---

[36] 见《理想国》，452C，457A，458D。

[37] 见修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》，第1卷，第20章；第6卷，第53-59章。

视雅典人的现实行为中的悖论来进一步分析这个问题。他首先谈到那些看似支持恋童的事情。如果看一眼他举的那些例子，就会发现他们全都和爱人们的勇气有关。在雅典，公开表达自己被某个人迷住了会受到人们的赞扬。追求的结果如果成功，就被看作美事一桩，失败了则被视为可耻。爱人们的行为会得到鼓励，但如果这些行为是为了其它目的，如金钱和地位，就会遭到谴责和羞辱。他可以低声下气，发下山盟海誓，睡在被爱者的门口，总之，比奴隶好不了多少。一句话，泡赛尼阿斯告诉我们全世界都会喜爱一个爱人之人，无耻地追求被爱者而不是其他目标会被大多数人所赞赏。人们承认，在“爱欲”中有某种东西比其他东西更为优越。

但是这种对爱人们的解放，就把所有责任都加在了被爱者身上，他必须自己保护自己，免受那些只垂涎他身体的登徒子之流的伤害。由于爱人们身上有神，他们可以不为自己的誓言负责，因为在阿佛洛狄忒那里，在几乎相当于我们所用的“性”这个词的影响下所发的誓言并不算数。这个奇怪的说法符合我们的如下观念，爱欲关系只能得到“爱欲”本身的确保。当“爱欲”消失，这种契约就不再有约束力。这种看法符合实际，但它给泡赛尼阿斯带来一个他永远无法逃避的问题：面对誓言的男孩如何更好地进行戒备。由于爱人更年长，阅历更深，他工于花言巧语，这些话对于任何人都很难识破，更何况一个男孩。这样一个尚未长成的人如何能够判断，一个对他不露痕迹地曲意奉承的人是否诚实，是否智慧？

这里泡赛尼阿斯开始陈述这个悖论的另一面，关于被爱者的问题，这时父亲们突然出场了。简而言之，他们非常担忧猥亵自己孩子的那些人。尽管泡赛尼阿斯被迫承认这些人的确非常讨厌，公共意见对此表示义愤完全正确，但他还是想举例说明某些猥亵行为对被轻薄的孩子并非无益。父亲们给他们的儿子们请来导师，希望他们能够保护孩子，免受被爱欲吸引驱使的人对他的毁灭。这些导师无时不刻不监督着这些男孩，此外，他们的同伴也会对男孩们任何这种接触的迹象予以责骂。在雅典的 *nomos* 中，在男孩这一方面，似乎牵扯到恋童的一切都是消极的。为了年轻人而禁止这种行为，似乎泡赛尼阿斯自己对爱人的描述就可以充分证明这种做法的正当性。但泡赛尼阿斯以其极为精微的议事性推理，把这种禁止解释为权宜之计，这只是把粗鄙的属民的贪欲之人从属天的

爱欲之人中剔除出来。泡赛尼阿斯所描述的实践中没有什么能够证明这种说法的合法性，但这正是他希望公众承认的说法。

男人和男孩的爱慕关系所以存在，是为了寻找一位爱人，他不仅在男孩含苞待放的时候被他吸引，还要当男孩的美色渐渐褪去之时仍然不离不弃。但泡赛尼阿斯按照他习惯的那样，从对爱人的考验这个起初似乎是最重要的事情转移到对男孩的考验上来。他希望得到一种保险的策略，因为他意识到男孩并没有爱欲的动机。男孩知道他的爱人对自己感兴趣，但他对这种兴趣是否会持续下去，以及他是否会兑现誓言则无从知晓。爱人害怕只是一些外在于自己的东西吸引着男孩，如他送给男孩的礼物或者他将来可能提供给他的政治利益。泡赛尼阿斯为男孩发明了第三种动机，它将给爱人本身提供更为持久的爱恋关系。男孩必须热爱德性，尤其是智慧，并希望通过与爱人的厮守提高德性。根据泡赛尼阿斯的说法，禁止男孩满足他们的爱人是试图去除爱恋关系最普遍、最功利的动机，而鼓励对德性的热爱，这可以通过与一个能够对男孩进行教诲的男人的关系进一步实现。

这种解决办法似乎很巧妙。但如果转念一想，你就会发现这里面存在交换的性质：男孩希望得到智慧，而男人希望得到性。年轻一方的动机更为高贵，把两人维系在一起的兴趣全然不同。不是爱人对于智慧的爱强烈地驱使着他，而是男孩的身体对他有吸引力。或许他刚好有一些智慧，这是吸引那个男孩的地方，前提是男孩刚好热爱智慧。可以理解，泡赛尼阿斯关注的问题是男孩必须是什么样，却没有告诉我们男孩到哪里才能获得他自己的智慧。这个小把戏使爱人矫正了一个男人受制于一个孩子的羞耻窘况，因为这个精神高贵的男孩崇敬这位爱人的德性。这样，当他的爱人坚持要一厢情愿地解肌肤之渴时，男孩愿意忍受那些或许是令人不快的短暂时刻。在这个需要对人生了解更多的尚未长成的年轻人，和这个已经对人生略知一二的男人之间就真实地发生了这种接触。为什么这个男人希望把这种知识给那个男孩？原因纯粹是外在的，即爱欲的吸引。

说得无耻一点，但泡赛尼阿斯的意图的确如此，这个男孩是个妓。一些妓女为了钱操此行当，一些为了出人头地，其他的为了智慧。智慧被公认更高，但它也更廉价。分享一个人的智慧不会使他更为贫穷。在对等的情爱关系中，每个人都希望性满足，无须进一步的问题。但是在

恋童的关系中，被爱者必须进行算计，以便选一条不会被激情牵着鼻子走的途径。现在我们可以充分理解泡赛尼阿斯所说的这句话了：万物自身无所谓好与坏，一切取决于如何去做它。卖身这件事自身无所谓好与坏，但是如果卖身者接受智慧作为自己的酬劳，他就卓而不群。这个令人震惊的结论泡赛尼阿斯当然不能当众点破，或许只能自己心知肚明。柏拉图则为我们道破这个天机。

受泡赛尼阿斯青睐的这种情爱关系并非不同寻常，也不是完全令人轻蔑。当我们谈论爱的时候，我们有种习惯，这显然从浪漫主义传统而来，就是赞赏，或许甚至于接受两情相悦。关于妓女的电影大多以这个妓女真的爱上那个付钱给她的男人而告终。但事实上，除了床上交易或者委身富贵之人以获得财富之外，很多完全高贵的情爱关系都围绕着严格说来并不对等的利益而构成。Ava Gardner 说她从阿蒂·肖（Artie Shaw）身上受益无穷。人们只要想想萨特（Sartre）的众多女友，很难说，她们就是完全被他俊秀的脸蛋或者匀称的身材所吸引。也不能一口咬定，她们从与他的情爱关系中获得的可能益处，就不如与其他年轻人的床笫之欢来得更有价值。她们能够为他们的爱恋找到正当理由，就像哈尔（Hal） 解释他和福斯塔夫（Falstaff）*的关系那样，说她们从他身上学到很多东西。这恰恰是泡赛尼阿斯为被爱者找到的正当理由，虽然他为这种卖身行为遭到谴责。这种说法或许能够自圆其说，但很难作为对“爱欲”的赞美，除非把它看作一种拉皮条的行当。和斐德若的例子一样，肮脏之举再次被作为达到高尚目的的手段而变得合法，而不是被作为目的本身得到赞扬，在这里，高尚的目的是智慧。

泡赛尼阿斯描述的困难在某方面令我们想起《理想国》中的难题。那里面，善好的政治被认为根本不可能，除非在哲学家和人民之间产生某种偶然的巧合。哲学家必须愿意进行统治，而人民必须承认哲学家，并且希望被他统治。这对没有智慧的人来说并不容易，因为冒牌货太多了，他们难以辨认谁才有真才实学。但事实上，哲学家并不关心统治人民；而人民既不知道谁是有智慧的人，也不在意被他们所统治。在任何自然的倾向中，等式两边的条件都不会兼备，它们的巧合是最不可能的

---

* 福斯塔夫是莎士比亚笔下脍炙人口的喜剧人物，外形肥胖，生性贪婪怯懦，妙语，出现于《亨利四世》上、下以及《温莎的风流娘们》等剧中。——译注

事情。泡赛尼阿斯在这里使用的恰恰是苏格拉底在那里所使用的语言（184E3）[38]。必须有一个男子愿意提高一个男孩的德性，也必须有个男孩能够认出这个男人所具有的德性，并希望为了自己可以得到某些德性。这同样极不可能，但比在《理想国》中的可能性还要大一些，那里面哲学家对于整体的人民并没有“爱欲”。泡赛尼阿斯试图描述教师和弟子之间爱欲关系的合理性，但遭到彻底失败。不过这里仍然有些真实的东西，在苏格拉底和他的同伴之间的关系中能够看到其中一些影子。至少这将部分地由苏格拉底自己说出。教师-门徒关系和爱人-被爱者的关系同样神秘。泡赛尼阿斯意识到这两种关系之间的关联，也算不无功绩，也正是从两者间更为本质的关联中，恋童或许才能获得其合法性。但对于他来说，智慧无论如何都缺乏爱欲，因此爱人和被爱者的关系如同身体和灵魂间的关系，爱人仿佛身体，不过非常悖谬的是，被爱者反而仿佛灵魂。

泡赛尼阿斯意识到，男孩在他极为关注的实际过程中进退两难，因此他以对男孩的规劝结束自己的陈述。男孩和人民不同，他笼统地被智慧和德性所吸引，但他和人民相同的地方是，他不能够确切地知道它们是什么。更为可能的情况是，当他献出自己之后，将对他的预期感到失望。泡赛尼阿斯说，不必担心。如果你的意图正当，你就证明了你善好的自然。泡赛尼阿斯被迫进行康德式的论证：意图比好的结果更为重要。这个结论令人极不满意，因为这种情爱关系的整个目的就是，作为它的结果要变得更好。如果这种结果如此罕有，或许年轻男孩们应当尝试一下通往智慧的其他途径。或许泡赛尼阿斯会这样诡辩道，经由这样一场难以令人满意的情爱关系，会教给男孩很多东西。但这将不是任何一种对爱人的回报。泡赛尼阿斯仅仅失败在企图证明男人和男孩间肉体上的性关系是一种有益的实践。如果没有爱欲的动机，爱人对被爱者将没有任何兴趣。

蒙田在他关于友爱的散文中对希腊的爱提出批评，他所说到的大部分事情我们在阅读泡赛尼阿斯言辞的时候都能够看到。他问，为什么一个丑陋的男孩不应该比一个漂亮男孩精神上更有趣（丑陋男孩的例子，或许是一个苏格拉底），无法被这种爱容纳进去？爱欲的吸引强烈，但却

---

[38] 《理想国》，473D2-3。

短暂，而且是条单行道。以身体交换灵魂在某些方面并不成比例。根据蒙田的说法，对此只能说一件事，它可以最终在友爱中达到顶点，但它自身并没有爱欲。但这确实是种重要现象，并应当给予更多的思考，因为友爱的起源在希腊。这就是为何蒙田没有完全像他的时代通常表现出的那样，对希腊的这种行为感到可怕。

泡赛尼阿斯的发言对 *nomos* 进行了充分描述，它使恋童对于希腊人成为部分程度上值得尊重的东西。你可以说这种观念比起对它完全拒斥已经很充分了，因为没有足够的原因可以说明它是一件善好之事。这并非在总体上对同性恋的所有形式进行描述。柏拉图谈到的不是同性恋，即彼此相互吸引的人。如果男孩们在这种意义上是同性恋，那他们将彼此吸引，但对在他们看来仅仅是些老头子的那些人没有兴趣。很难知道柏拉图对相互对等的同性恋会怎么想。因为总的说来，他支持家庭道德，所以出于保存人种和城邦的需要，他很有可能不鼓励同性恋。但同样正确的是，为了城邦和哲学上的个体原则，他对家庭持批评态度。因此，很有可能只要同性恋没有阻碍这些其他的目标，他就对此漠不关心。从理论上看，此类的同性爱欲行为与异性间的爱欲行为都不令人感兴趣。而恋童现象则特别有意思，因为它和哲学有某种关系，对苏格拉底来说，哲学是最高的生活方式。遵循《会饮》教诲的卢梭，试图将爱欲关系理想化，把它们和人最高的活动内在地联系起来，他并不认为哲学的生活是最高的，因此对恋童行为完全嗤之以鼻。而《圣经》，因其关注家庭和爱上帝，对它更是绝对地谴责。和家庭关系不同，柏拉图在这种希腊的行为中找到某种哲学关系的神圣性，并把它作为某种自由的踏脚石，这是其他 *nomoi* 所没有的。说得再简单些，苏格拉底和柏拉图的情感纠葛对他来说明显比他与珊提帕斯（Xanthippe）*的关系更加重要。这是需要解释的地方。

苏格拉底完全意识到粗鄙的狎童行为或者说男孩和男人间的性关系非常令人怀疑。在色诺芬的《宴饮》中，苏格拉底说，“在性行为的兴奋当中，男孩并不像女人那样，和男人共同分享这种兴奋，而是在性行为中清醒地旁观着其爱人的沉醉。出于这个原因，如果他心中升起对其爱

* 珊提帕斯，苏格拉底之妻，尖嘴薄舌，好争吵。——译注

人的轻蔑之感，丝毫不令人感到奇怪。”[39]这确实是一幅使人厌恶的画面。在那篇《宴饮》的结尾，一对扮演狄奥尼索斯和阿里阿德涅（Ariadne）*的年轻演员，一个男孩一个女孩，显然彼此充满性爱的吸引，并开始交欢。观众非常高兴，承认这才是真正的“爱欲”。爱欲的情感似乎在片刻间就超越了自身，这样对待爱欲并不完全公正。但是，在一种简单的意义上，苏格拉底意识到这才是典型的爱欲现象，如罗密欧与朱丽叶，腓迪南(Ferdinand)与米兰达(Miranda)*。

六

按照顺序，下一个发言的是阿里斯托芬，但他打嗝打得很厉害，根本说不出话（185C-E）。打嗝使一个人非常可笑，这对一个喜剧诗人倒也适合。这是一个无伤大雅的意外情况，它使体面端庄的气氛显得十分荒谬。人们为自己的理性发言感到骄傲，但是如果每隔几秒钟他就发出一次滑稽的小声音，打断他的长篇大论，那么每个人都会嘲笑他。这并没有困扰阿里斯托芬，因为他本来就是个制造笑声的人，笑声也阻止人们说话。他手里的牌就是人在喜剧方面的脆弱性。他打嗝也是对在他之前所进行的严肃发言的一种评价。这对于刻画了一个可笑男人的诗人来说非常适合，这个男人因为抽筋，不能从厕所中起身，此时他的妻子溜出去接管城邦。[40]阿里斯托芬不得不请医生厄里克希马库斯来帮他，治好他的打嗝，或者替他发言。在这篇关于“爱欲”的对话中，这是惟一的一个人真正需要另一个人，并和另一个人有所关联的例子。厄里克希马库斯同意既治好阿里斯托芬，又代替他发言，治疗的办法最终是用另一种身体上可笑的小毛病——打喷嚏。这个喜剧性的小事故使阿里斯托芬的发言从第三位推到第四位。一共有七位发言者，因此我们将看到，阿里斯托芬成为了中间的一个，这非常合宜。

让厄里克希马库斯成为下一个发言者非常恰当（185E-188E），因为

[39] 色诺芬，《宴饮》(*Symposium*)，第8章，第21-22节。

* 阿里阿德涅，希腊神话中国王米诺斯的女儿，曾给情人忒修斯（Theseus）一个线团，帮助他走出迷宫。——译注

* 腓迪南与米兰达是莎士比亚戏剧《暴风雨》中相爱的一对男女。——译注

[40] 阿里斯托芬，《妇女大会》(*The Assembly of Women*)，第311-373行。

很明显，他在继续泡赛尼阿斯对好与坏两种爱的分析，但这种区分将在阿里斯托芬的发言中永久地消失。这只是一种顺应传统道德的模式，企图使“爱欲”的狂热符合它。但其实厄里克希马库斯是个完全没有爱欲的人，这是自然，因为他显然只是个专家。专家是这样一种人，他们把人们面对的事物从其整全中分割掉一部分，使之变得有秩序，这样就有能力处理它。医生或者工程师吸引我们的基础在于或许能称作能力的一种东西所产生的魅力。专家代表一种重要和有尊严的人类诱惑，有了它，就可以实现对某一领域知识的探询。他们可以声称进行了理性的展示，在这点上，那些面对整全的人无法与之匹敌。他们擅长进行推理，只除了关于整全以及他们自己在其中的位置问题。这种从整全中抽取部分的做法使事情变得容易理解，但因此牺牲了对完整与自我发现的激情渴望。专家缺乏或者抑制这种渴望。专家化就是试图使事物完全透明，并适于理性分析。几何学或许就是一个完美的专家化的例子，从清晰的公理到必要的推论，不掺杂任何命运或者偶然。从事几何研究的人具有完美的洞察力和完全的控制感。但他们有一种倾向，拒绝对抽象的科学和人们真实生活的世界之间的关联进行反省。苏格拉底承认从事技艺(*technai*)的人确实知道一些东西，但以这种或那种方式处理整全问题的诗人和政治家，却和他一样一无所知。[41]苏格拉底说他宁愿像他自己那样保持对整全的开放性，也不愿以忘记整全为代价对某个部分了解得近乎完美的清晰。这是柏拉图处理今天被讨论得如此频繁的技术问题的方式，技术改变了世界，却不清楚它所做的事情是否善好。这和一场哲学（被理解为自然科学）与诗之间的古老战争有关。伟大的自然科学家在技术的精密方面全面胜过诗人，但伟大的诗人似乎更接近于我们需要的那种使我们生活得更好的智慧。柏拉图哲学，被描述为诗的对话，试图把这两种魅力结合在一起。

厄里克希马库斯的专长——医药，和所有人都具有特殊关系，因为它承诺避免死亡。它适合于前两段发言，在那里“爱欲”确实被理解为一种身体的活动，却产生出重要的非身体的结果。此外，厄里克希马库斯的专长也和大多数专家一样，是帝国式的。尽管医生意识到他们所从事的技艺对人来说不过是众多技艺中的一种，但他们经常经不起诱惑要

[41] 《苏格拉底的申辩》，21B-22E。

告诉人们如何生活，仿佛善好的生活可以被归结为健康的生活。我们无须继续铺陈医生的这种倾向。健康有时似乎成为今天我们的公众几乎惟一关注的东西，医生与其生物学家同盟一起控制着晚间新闻，电视机前则是数百万如饥似渴的观众，陶醉于最新的医疗动态，看看自己又在冒哪些风险，以及又有哪些可以长生不老的可能性。健康在万物秩序中的位置是一个医生完全无能为力的主题，但如果他们的病人已经被说服了健康才是第一，那么就不存在任何问题。我们在所有的地方都可以见到专家的帝国主义，比如经济学家，他们完全根据市场来解释人，或者人类学家，他们把一切事情都用文化来解释。每个人都在贩卖一种从一个视角解释整全的能力，哪怕通过最浅显的分析也能看出这些视角太过片面。

厄里克希马库斯确实把“爱欲”看作一个医学问题。关于欲望的全部医学目标就是，它们服务于，或者说不损害健康。厄里克希马库斯是个很平和（moderate）的人，不是尊贵的亚里士多德类型的持中道（moderation）者，而是以一种私人医生的方式不温不火。他的发言有些前言不搭后语，部分原因是医生之类的人都缺乏爱欲，部分还因为专家化自身所带来的问题超出了任何专业的限度。厄里克希马库斯被迫把“爱欲”和宇宙自身的原则联系起来。了解人群是如何集聚起来的，与理解事物的秩序是如何产生和被联系起来的方式完全一样。

厄里克希马库斯像大多数专家一样，在他们技能的范围内似乎无所不知，但当试图从整体上谈论世界和生活时，他们引以为傲的那些东西就往往变成令人困惑的陈词庸见。不仅仅是因为他们没有反省更加广阔的世界，而更多的是因为没有探究它的工具，他们的倾向也已经被其专业原则的偏狭弄得残缺不全。比如，医生就极端的唯物主义(materialistic)，考虑一切事情都要从身体出发。厄里克希马库斯是被称作前苏格拉底(pre-Socratic)哲学的学生，其哲学具有原子主义(atomism)或唯物主义的特征，和《云》中刻画的前苏格拉底时期的苏格拉底并非完全搭不上边。自然中任何可见秩序的永恒性是这种原子主义面临的最大难题。很难解释具有持久形状或形式的原子之间的结合。但缺乏关于我们这个世界的现象的基础并没有困扰原子学家，他们倾向于蔑视可见的秩序，认为它朝生暮死，人们从中得不到对事物的真正了解。当然，这对于爱人们来说是无法忍受的，他们在自己所爱的人身上看到真实和

自然的东西。原子本身没有“爱欲”，就像花苞可以解释为渴望成为一朵花的那种方式的“爱欲”。但是在一个由原子构成的自然中没有这种“目的论”（teleology），因为它们总是完全实实在在。前苏格拉底时期的人有各种各样的方法探求这个可见整全的秩序问题，没有一种在思想上或感情上令人完全满意。苏格拉底曾谈到他自己以原子论作为自然哲学的问题，以及如何被迫放弃它。[42]

厄里克希马库斯有些让我们想起恩培多克勒（Empedocles）*，后者说秩序是爱和恨两个法则在自然中作用的结果，也相当于吸引与排斥。不幸的是，在这一秩序中，为了给各种各样的结合提供所需的张力，爱与恨起到的作用同样重要。如果只有爱，那么一切都将被吸引到一团单一的无法辨认的东西之中。厄里克希马库斯悄悄地把属天的“爱若斯”神和属民的“爱若斯”神的区分替换为爱与恨之间的区分，但实际上是同一回事。从一开始，厄里克希马库斯就无意识地承认爱只是它的一半，恨、敌意和斗争与爱对等。实际上他所做的是，在把彼此并非真正相互吸引的事物结合到一起时，使他自己和他的技艺成为主要角色。这个没有爱欲的医生扮演着“爱欲”的角色，试图把本不相互吸引的对立之物强扭在一起。这是强扭的瓜，不是建立在两情相悦的基础上。他在作为一个营养学家发言，他知道我们对食物的欲望中哪些会使我们生病，哪些会使我们健康，并试图把那些使我们健康的食品与我们的欲望结合在一起。他的发言中没有提到对美的自然吸引。技术代替了爱的位置。他的观点与现代的性科学如出一辙。厄里克希马库斯面临着作为一个唯物主义的科学家面临的特殊问题。

如果只是唯物主义似乎意味着混乱，但科学将意味着存在一种推动原子运动的超验秩序。厄里克希马库斯试图给“爱欲”以宇宙论的支持，但完全失败了。在他所信仰的科学的意义上，没有任何“爱欲”可能存在。他的喜剧最明显地体现在他给医学所下的定义上，他说医学是一种关于身体的填充和排空的爱欲倾向的科学。这种对“爱欲”的描述和当代的性科学同样地“唯性论”（sexy）。没有什么比这离真正的爱欲感觉

---

[42] 《斐多》(*Phaedo*)，96Aff。

* 恩培多克勒（公元前490-前430），古希腊哲学家、诗人、医生，持物活论观点，认为万物皆由火、水、土、气四种元素形成，动力是爱和憎，爱使元素结合，憎使元素分离。——译注

更加南辕北辙。

厄里克希马库斯的混乱状况在他建立的两种二元对立中揭示出来：一种是属天的和属民的粗鄙的“爱若斯”神之间，另一种是在构成事物的对立因素之间，如冷与热，苦与甜，干和湿。后面的对立必须同时供给身体，每对中的一个元素都不比另一个更高或更低。无论技艺或者自然要想使身体各种机能共同运转，都需要这些对立因素的并存。男人和女人也是这样一组对立物，就像干和湿，将是建立在对立基础上的宇宙秩序的必要组成部分。身体的科学不可避免地使异性恋变得优先。其在实践中必将削弱支持恋童的论据，不过厄里克希马库斯当然完全没有意识到这个问题。

他停下话头，以赫拉克利特(Heraclitus)作为特例，这位哲学家试图生活在对立物的并存当中，这些对立物并不从属于某个更高的原则。这非常接近于我们所说的虚无主义(nihilism)，并似乎将成为纯粹的唯物主义的结果。厄里克希马库斯似乎害怕真的只有混乱。他说对立物之间的张力将由和谐自身加以克服。他设想存在一种控制原子的纯粹的科学，类似于音乐家在迥异的声音之间制造出的和谐，一个由科学简单观察到并予以总结的拥有完美秩序的领域。赫拉克利特会说，音乐家只是朝生暮死之人，他们创造出的秩序转瞬即逝，而非自然。

由于音乐由人来演奏，因此和它科学的纯粹性相反，音乐依赖于人的各种奇思妙想。但厄里克希马库斯却说，在音乐这样的科学中不存在两个“爱若斯”神。当涉及人及其教育时，两个“爱若斯”神就出现了。在那里，事物开始相互抵抗，它的一部分顺从于秩序，而另一部分则违背秩序。他开始无意识地区分灵魂与身体，并且在两者的关系中灵魂高于身体。但这恰恰事与愿违。身体成了敌人。他的整个问题或者说混乱都可以在这里找到根源。当他从自己的宇宙翱翔中返回地面时，他告诉我们，让身体远离那些能给它们带来快乐的不健康食品是他的要职。这是他惟一提到快乐的地方，而快乐恰恰似乎是“爱欲”的基本部分——尽管前三位发言者都几乎没有提到它，而总是试图以普遍认为比快乐更受尊敬的东西使“爱欲”合法化。快乐是一件好东西，它令人渴望。显然厄里克希马库斯喜欢快乐，但它必须受到使身体有序的科学的控制，因为快乐具有野性，且往往有破坏性。厄里克希马库斯只知道身体的快乐。他从未提到过和他谈到的科学相关的智力的快乐。或许在智力中，

他得不到真正的快乐，或者他没有解释这种快乐的基础，因为他无法清晰地表达任何关于灵魂的存在或力量的事情。他受爱人的吸引，但却根据更高者行动。快乐仅仅是地上的“爱若斯”神的一部分，因此这个医生向它做出妥协，试图把它归属于自己的技术秩序之中。地上的“爱若斯”神确实是他的“爱欲”之神。什么替代了天上的“爱若斯”神？是健康。他是活在科学中的小资产阶级，“白天享用一点快乐，晚上再享用一点快乐，但总有一只眼睛瞄向健康。”[43]这很难作为崇高的“爱若斯”神的响亮保证。

出于一种无意识的需要，厄里克希马库斯转而将宇宙秩序作为一个整全予以反省。尽管他的医学希望把人归结到非人的身体科学上去，但他前面的论证还是隐含着这样的假设，人有别于自然中的其他部分而具有特殊的地位。现在他谈到自然的无序状态，并把它归咎于地上的“爱若斯”神。他提到风暴、瘟疫、饥荒，以及所有此类看似自然中偶然发生的事情。为什么它们不仅仅也是构成自然的对立物的一部分？自然仿佛和这些明显的无序相安无事。从什么观点出发人们要谴责这些事物的发生？显然对自然的这些非难源于它们给人带来的不便。这些事物使希望继续活下去的人致死。在这一点上，医生担当了人希望永远活着这一无理希望的仆人，而不是自然的仆人或者仅仅是学者。这个科学家和如此众多的其他科学家一样，与其说是自然的了解者，不如说是自然的征服者。征服自然意味着让自然服务于人的利益或者希望。医生代表了人自我保存的本能，这在根本上就缺乏爱欲。并且和野性、蔑视死亡的“爱欲”相抵触。

厄里克希马库斯可以尽其所能保存人类，但他必须同时承认，死亡不可避免，就像闪电之类的各种事情一样，他也无力预测或者帮助人们加以避免。他的能力有限，如果超出那些限度，他就必须将敌对与无法控制的事物理解为属于神的管辖范围。因此控制和掌握的企图反而导致无比的虔敬。理性、科学的厄里克希马库斯必须求助于神和一种处理神人关系的伪科学——占卜。有一些伪科学家，他们声称自己了解神，并帮助改善人和神之间的关系。这是幻想，但如果人们希望摆脱这种幻想，

---

[43] 尼采，《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*)，查拉图斯特拉的前言，第5节。

他们就必须承认，自然几乎毫不关心人的个体存在。相反，他们在医生的理性起作用的范围内接受它，但当超出这个范围，他们就把自己交到另一些人手中，他们声称掌握了关于神的科学。在厄里克希马库斯对这个没有羞耻的“爱若斯”神的谈话的高潮，“爱若斯”神以顺从的姿态走向古老和更有权力的神。“爱欲”对他来说，在和医药有关的方面并不意味着更多的东西，不过是身体对使它健康的食物产生的吸引力而已。对于整个自然来说，它意味着人对神的不可能也不合理的吸引力，因为他们由着性子给我们降下福祉或者灾难。这并不符合真实的“爱欲”经验，也不符合似乎在“友爱”中达到顶点的那些“爱欲”。在这里为恋童提供基础的努力，不管是切实的恋童行为，还是自然科学，都宣告破产了，因为它们使那些人们认为的更高级的关系受到贬低，并产生出前后无法圆融贯通的自然哲学。厄里克希马库斯在自然中找不到“爱欲”，只有由同样多的排斥和吸引产生的偶然联系，或者是毫无爱欲地代替了这位空缺的神的技艺。厄里克希马库斯只知道身体，却要求某些像灵魂一样的东西，它包括既统治自然，又使自然变得可以理解的纯粹原则。但是在他的宇宙论中没有灵魂的位置，从而也没有天上的“爱若斯”神的位置。

泡赛尼阿斯是惟一原本沿着灵魂的方向进行发言，却在离目的地还很远的地方就走到岔路上的人。他的支持者和继承者厄里克西马库斯，对他根本没有任何帮助。整全各部分的各种 *technai*(技艺)的集合加在一起并不等于整全。他奇怪的发言使我们意识到整全的技艺——哲学。或许当我们勇敢面对哲学的时候，才能使“爱欲”和灵魂各得其所。现在我们需要一个新的开端，这将由阿里斯托芬给予我们。下面将有另外三段发言回应这些困难，并把讨论提升到一个高得多的水平，尽管人们很难说这些问题最终将全部解决。

七

当厄里克希马库斯滔滔不绝地发言时，阿里斯托芬正在和他的打嗝做斗争。这想必已经引发出很多伴随的笑声。所有身体发出的声音都有对抗虚浮、热忱的长篇大论的功效。它们说出了身处低位的身体的反抗，并且阿里斯托芬的精神性包含着对打嗝、打喷嚏、放屁等在与 *logoi* 的关系中的深刻理解，它们虚张声势地告诉我们事情应当是什么样。这是

低俗闹剧的天才所在。阿里斯托芬怀疑厄里克希马库斯鼓吹的秩序是否和他开出的打喷嚏的药方相互矛盾。人们在聆听厄里克希马库斯发言的同时，为了很好地理解它，必须把阿里斯托芬的喷嚏也加进去，并由此看到阿里斯托芬的喜剧是如何为了真理而破坏那些令人尊敬和声名显赫的东西。

主持“会饮”的厄里克希马库斯警告阿里斯托芬，他将抵制任何阿里斯托芬所说的可笑或者荒谬的东西（189A-C）。这是一种礼貌的说法，它警告阿里斯托芬不要颠覆法律。厄里克希马库斯警告阿里斯托芬，他必须准备对他所说的话予以描述。“予以描述”的意思既包括在审判中做出辩护，又包括在哲学论争中使之合法化。根据《会饮》的主事者，在他的笑话背后，必须有严肃的可以进行辩护的理性界线。或许主事者说，他可以放过阿里斯托芬。这表明阿里斯托芬总是恰到好处地打一些擦边球。他把人们从社会的严肃性中解放出来的模式使他们发笑。但是权威者并不喜欢被嘲笑。当然，阿里斯托芬总可以说，“我只是在开玩笑。”产生笑声当然比庄严的叛逆之辞更加安全。它是两种不安全的方法中较为安全的一个。惟一安全的方法是保持沉默，但出于某些原因，像阿里斯托芬和苏格拉底这样的人不会保持沉默，尽管严格地说，他们并不是革命者。阿里斯托芬关于苏格拉底的喜剧最喧闹，它所描绘的苏格拉底对公开谈话的后果完全无知。苏格拉底告诉任何一个偶然的来访者宙斯根本不存在。这是真理，但是他自得其乐，对公开和严肃地大肆宣扬这类事情将给自己带来什么样的后果一无所知。当巨人 *demos* 最终得知苏格拉底的下落时，苏格拉底将像一只蚂蚁般被捻死。《云》中的苏格拉底和这些对话中的苏格拉底的区别在于，苏格拉底在这两者之间变得机智，这是对阿里斯托芬的回报。

古代的喜剧和“爱欲”的关系比悲剧要密切得多。当男人和女人充满爱欲地相遇时往往比较严肃，但是很容易遭到嘲笑。更重要的是，那些堕入爱欲情事的人容易嘲笑习俗。笑声在两方面进行消解，一方面祛除爱欲的严肃性，另一方面颠覆不赞同它的公共意见。至少从阿里斯托芬的观点看来，严肃地对待“爱欲”和他认为人首先是喜剧动物的看法有关。

阿里斯托芬在《会饮》中的喜剧发言（189C-193D）是一篇杰作，它清楚地展示了柏拉图的文学天才。柏拉图通过最伟大的喜剧诗人之口，

说出至少与阿里斯托芬相称的妙语，或许这部出类拔萃的作品超出任何阿里斯托芬所能达到的程度。这是那个构思出《云》、《鸟》、《妇女大会》和其他如此众多疯狂作品的阿里斯托芬。哲学家应当被迫做这种事情，这教给我们一些太容易被我们所忽略的有关古代哲学的自然的东西。在普通的哲学史中没有阿里斯托芬的角色，但是在柏拉图的陈述中他是主角。柏拉图被说服，哲学家必须在他自己的领域遭遇这位伟大诗人，并试图超越他。这表明哲学必须无所不包，必须在其中包括所有有魅力的东西，而诗或许是所有魅力中最有力量的。到苏格拉底自己的时代为止，诗人告诉人们关于人的东西比哲学家要多得多。柏拉图在他的使命中很巧妙地承认，阿里斯托芬笔下的苏格拉底一度处在前苏格拉底时期，他所描述的特征是正确的，这个苏格拉底能够谈论原子和其他自然力，但不能描述人。能够证明苏格拉底（或者他的学生柏拉图）可以超过阿里斯托芬，也是一种报复。人们一定不要忘记阿里斯托芬是被苏格拉底称作第--个控诉他的人，并且对导致他被判刑起到了重要的推波助澜的作用。这些伟大的人，这些处在或许是人类思想最绚烂之花的源头的人，他们之间的奇怪关系需要我们进行反省。

阿里斯托芬和苏格拉底之间游戏式的严肃对抗表现出友爱的对立，这一对抗的结果不可能仅仅是一场抽象的争论。需要将两个人以及在他们的发言中表达出来的全部观点和风格进行比较。苏格拉底明显藐视大部分智者，但他并不轻视阿里斯托芬。《云》的写作不能被解释为卑琐的仇视行为，而是一种对苏格拉底的忠告，以及对当时其教诲的一针见血的批评。他们在一些基本事物上有分歧，这种分歧可以在喜剧与对话的文体对比中得到澄清，但是他们在重要问题上则保持一致；柏拉图在他的创作中，对阿里斯托芬的天才予以公正的对待。

此外，柏拉图使阿里斯托芬成为我们在《会饮》中找到的，对“爱欲”予以最正确和令人满意的描述的解说者。或许从来没有一段关于爱的言辞或者诗，能够如此抓住彼此拥抱时男女之间的确实感觉。隐藏在它之下的神话和理性为严肃地对待爱提供了美丽的证明，这段言辞的优点是，在处理爱的种类时，它比其他言辞都要全面得多。“我感到被如此强烈地吸引，并相信我希望永远爱下去，因为这是我失掉的另--半，”这种说法说中了我们确实感到的东西，并且仿佛已经很充分。它没有超出我们的经验，并到达会冲淡我们和另一个人关系的、更高的原则，它也

没有把我们的经验降低为某种动物冲动或者肉体过程，我们的情感在其中只是一个虚幻的上层建筑。一旦人们知道阿里斯托芬的话，当他最需要它的时候就很难忘记。这是对无法言说的体验的解说。

阿里斯托芬是《会饮》中第一个充满爱欲地对“爱欲”进行描述的人。他与前面的人不同，他描述拥抱与高潮。它们使“爱欲”成为“爱欲”，它们本身就是光彩照人的目的。其他发言者不敢说任何此类的事情。他完全充满爱欲，并表现出为什么人们坐立不安，辗转呻吟，汗如雨下，还有全部其他的症状，并做出最可能的事情，即最能表达他们自然的事情。

根据阿里斯托芬的描述，“爱若斯”是一位非常伟大的神，他为人们提供了最伟大的善。但在发言中，阿里斯托芬放弃了所有对“爱欲”给予宇宙论描述的努力。它只属人。“爱欲”不是一位神，而是由宙斯提供给人的一种安慰。它是非常伟大的善好，但只是对伤害的治疗。在他的讲述中，人原本是圆球状，和宇宙神——太阳、月亮以及其他行星和星辰相似。他们可以像宇宙神那样以极快的速度旋转。他们是太阳和月亮的孩子，他们的三个性别分别模仿他们父母的性别。太阳是男性，月亮是女性，两者的任何结合既是男性又是女性。因此，有纯粹男性的人，纯粹女性的人以及男女混合在一起的人。阿里斯托芬说，最后一种在古代拥有备受尊重的地位，但是男女混合的人在今天变得很滑稽，因为当构成圆球状的人的两部分被分开后，它既不是鱼，也不是鸡。男女混合体似乎恢复了那种古老的结合，但在后世的时代里，没有人对此拥有自然的正当性。

这些圆球状的人既丑陋又滑稽。他们在圆球的外部长着两套几乎不需要的性器官，因为他们像蟋蟀那样把种子播撒在地里。但他们是骄傲的物种，明显充满了自足感，因此他们反抗诸神。阿里斯托芬没有确切解释他们为什么造反，但他们显然就像泡赛尼阿斯所描述的那些反抗僭主的情侣。这里的僭主不是他们的父母宇宙神——因为他们显然并不关心父母，或者无力与父母对抗——而是奥林匹亚诸神(Olympian gods)。诸神是赋予 *nomoi* 的大僭主，这些具有自由精神的圆球人拒绝在其面前卑躬屈膝。显然，他们希望像他们的父母那样自由运转。当宙斯和其他奥林匹亚诸神认识到造反带来的威胁时，他们不得不讨论如何应对。在阿里斯托芬的神学中，诸神决定不能完全灭绝人类，因为这样一来，他

们就会失去从人那里得到的荣耀和献祭典礼。诸神并非如他们通常被认为的那样充满仁慈。这些神是真正的僭主，他们为了自己的好处而统治人类，他们需要人们给他们的东西。和宇宙神不同，奥林匹斯亚诸神要求崇拜。苏格拉底发现信仰宇宙神比信仰奥林匹斯亚诸神要容易得多。在《申辩》中，他甚至没有试图证明自己信仰奥林匹亚诸神，但他确实说他从未否认太阳和月亮是神。和奥林匹亚诸神不同，人们可以看到宇宙神。尽管你不能指望他们来帮助个体的人，但他们也不会向人提很多要求。苏格拉底确实不希望模仿宇宙神，但他似乎更愿意生活在宇宙神的恩泽之下。阿里斯托芬表明这根本不可能。他赞美这些古老的圆球人的自由、骄傲和自足，愿意加入同另一个人的结合，以重建他的第一自然，但他指出，我们必须保持现有状态，强打精神服从宙斯和所有其他神。

宙斯决定，他将通过把人切成两半的方式削弱他们，并且扬言，如果他们再次变得自傲无礼，还要再切。阿波罗(Apollo)得到命令把他们切成两半，瞧啊，看啊，这样人再次和神相像，不过这次是奥林匹亚诸神。改变他们的全部必要之举就是这次切割。真是奇思妙想！人类总是在模仿神。第一次圆球状，他们模仿宇宙神；第二次，他们模仿奥林匹亚诸神。奥林匹亚诸神非常美丽，并且在某种程度上，我们认为那些只是人类所特有的东西在他们身上也得以可能。这些神四处游荡，没有什么事情必须要做，他们酒足饭饱，风流快活，尽管他们并没有“爱欲”。他们部分是人类的范本，部分是他们畏惧和憎恶的对象。正是在这点上，人变得脱离宇宙，拥有独特的自然。现在，他畏惧诸神，必须严肃地崇拜他们，并生活在由 *nomoi* 决定的并非自然的世界之中。

这次由奥林匹亚诸神施行的切割——对人类自然的损伤——立即产生了最鲜明的人的特征：渴望，渴望完整。于是产生了或许是最重要的哲学与文学思潮。人在本质上是不完整的存在物，并完全意识到自己的不完整，这对人性来说是第一要务，也是人对完整或整全的探求的基础，人们必须抵制伪装的知足，因为这隐藏了他的基本状况。对阿里斯托芬和苏格拉底来说，人的势不可挡和无节制的需求，就是最清晰、最有力地朝向业已失去的整全的倾向。阿里斯托芬清楚地在大抵被称作性的东西和“爱欲”之间做出区分。欲火中烧、抓扯、摩擦等等这类字眼可以描述性，但那种另一个人是自己的一部分，并希望与之永远厮守的感觉

无法包括在这些仅仅是肉体的吸引中。

但是渴望得到失去的另一半不能等同于“爱欲”。它仅仅是把一个整体分成两部分的结果，这种情况类似于失去一节肢体的体验。在这种情况下，我们不再是完整的自我，我们为此悲叹。我们爱自己失去的那一部分。我们爱我们自己。当然在阿里斯托芬的故事中，失去的是自己的一半，我们再也不能像过去那样去享受古老的自然。所以宙斯之举的第一个结果就是，被分开的两半被驱使着相互拥抱，仿佛他们仍然是一个整体。但这使他们什么其他事都做不了，直到饿死。宙斯同情他们，这是一种与宙斯的自私相宜的同情，因为人之将死，也会使宙斯失去崇拜者。他把人原本在外部的性器官——即后面——挪到前面。阿波罗已经把人的头部从以前的朝向外边转到朝向里边，目的是为了使他们反过来看到自己时，能提醒自己所经历的遭遇。单纯的性的快乐，以前似乎如同一切其他身体功能一样，现在却成为当男人和女人绝望地相互拥抱时一种满足和实现的方式。他们的鱼水之欢带来强烈的快乐，性的高潮使他们短暂地从丧失的痛苦中解脱出来。性满足是一种短暂的自我忘却，和折磨人的永恒记忆联系在一起。

但人的状况不久变得更加恶化。开始，他们真正的另一半就在那里，他们能够彼此抓牢。但不久，某些另一半死去，而另一些还活着，并且在他们的后代子孙中，混杂的伴侣生出的后代在一起生儿育女，而无需一定是真正的另一半。直到最终不存在真正的另一半。结果是，人们继续寻找，却屡屡失望。这使忠诚与滥交都变得合理。那些彼此忠诚的人通过模仿身体的结合，再现了某些原初的不可分割性。但他们不是真正的一个整体的两部分。那些继续四处游荡，尝试新伴侣的人摆脱了已经找到另一半的幻相，但他们正在寻找的是他们无法找到的东西。无论哪种情况，由宙斯提供的性满足都使这个无法治愈的伤痛变得至少可以忍受。现实是人与最真实的自然被永远分割，伴随着人不断渴望弥补这种分割。现在人拥有第二自然，这个第二自然是神摧毁他第一自然，对其进行惩罚的结果。不知道人究竟愿意拥有没有“爱欲”的第一自然，还是宁愿忍受伤痛，拥有“爱欲”的快乐。甚至不知道阿里斯托芬是否想过这个问题，尽管他诗歌的技艺显然属于人性的第二个阶段。我想大概阿里斯托芬所说的切割的涵义是人对家庭与城邦的 *nomoi* 的必要服从，它伤害了人身体与思想的自由。他未经驯服的爱欲倾向是渴望自然，反

对 *nomoi* 所要求的东西。人必须向宙斯以及同类的其他神进行妥协，而做好最充分的准备来对付宙斯的现实，并渴望古老之神的人就是这位喜剧诗人。

阿里斯托芬的故事还说明了各种性趣味的原因，但他并没有依据某种更高的原则谴责一些而赞同另一些。异性恋和同性恋，男人和女人，都在做自然的并与他们特殊处境相宜的事情。阿里斯托芬的言辞能够吸引所有主要的性倾向游说团的成员。他对男人间的伴侣表达出某种偏爱，因为他们具有男人气概，或者说勇敢，以及他们对政治的兴趣。他否认在这种结合中年轻男孩不知羞耻的说法，相反把他们急切和男人发展的爱欲关系归结于，坦诚接受全是由男性组成的自然，并喜欢与自己有相似之处的人。他解释说，发生奸情的人，无论男人还是女人，都源于当初的阴阳混合体。他们在法律的迫使下结了婚，但把异性恋关系看得非常重，所以发现自己很难对虚假的另一半保持忠诚，并希望继续寻找真正的另一半。而本质上是同性恋的男人和女人没有把婚姻当回事；如果他们出于义务走入婚姻，他们也没有什么偷情的动机，至少在这个词通常的涵义上是如此。对于异性恋的男女来说，婚姻是传统的栖身之所；但对于同性恋者来说，婚姻是永远。在同性恋的女人中间，阿里斯托芬发现了妓女，[44]因为她们不爱男人，从而能够用她们并不在意的东西换取钱财。

能够使人全身心地、严肃地被其他人所吸引，正是“爱欲”如此重要和令人赞美的原因。放荡的行为仅仅属于性的领域，与这些行为者本人并不兼容，而那些真正属于他们自己的东西，会让他们变得极为严肃。在阿里斯托芬关于“爱欲”的教诲中，这点极为关键。试金石就是承认有所需求，并对治愈的可能投降。阿里斯托芬所赞成的严肃性并非道德上的，不是不断地告诉你，只要你在乎你的伴侣，一切都会好，从而让人安心。这种严肃性来自表现人与人结合的内在需求，这是生命中最重要的事。不幸的是，人永远得不到这样一位伴侣。当阿里斯托芬想象赫斐斯托斯（Hephaestus）——*神中的工匠，来问为什么一对伴侣如此看

[44] [伯纳德特把 *hetairistriai*(191E)翻译为“女性同性恋” (lesbians)，而不是“妓女” (Prostitutes)；对比同词根的 *hetaira*，意思是“妓女” (prostitute)。——编者注]

* 赫斐斯托斯，宙斯和赫拉之子，司火和锻冶之神。

重彼此的拥抱，他们回答不出。每个灵魂都无法回答它需要的是什么，但它以令人困惑的方式依靠直觉判断它是什么。赫斐斯托斯把原因昭示出来，他把两个人焊接在一起，这样他们就不能分开，将生死与共。阿里斯托芬看到灵魂的本质在于它的推断力（divinatory power），它能够在结合中看到眼睛所见之外的东西，而眼睛只看到动物般的身体结合。严肃的爱欲结合是对真正自然的怀念，通往别处寻觅不到的自然，从而给“爱欲”以特权地位。但问题是，这样一对伴侣是否愿意毫无保留地被焊在一起，尤其因为他们必须不仅一同生活，还要一起死亡。阿里斯托芬讲述的缺点之一是，他有些忽视，甚至忘记了死亡以及它对爱欲之情意味着什么。这些彼此紧紧拥抱的伴侣，希望永远保持这种姿势，他们在自我逃避，因为他们比任何其他人都清楚自然的真相。他们既难过又滑稽。阿里斯托芬最传神地刻画出了这点。

在发言结束的时候，他赞美“爱若斯”神，并忠告人们要虔敬。在阿里斯托芬的理解中，“爱欲”是奥林匹亚诸神送给顺从地生活在他们统治之下的人所享用的一份礼物。“爱欲”本身不是自然秩序的一部分，而是对自然秩序丧失的一种补偿。它不是导致反抗奥林匹亚诸神的原因。“爱欲”作为人强烈的满足，始终受到宙斯的威胁。“爱欲”不是一种勇敢的方式，反而是另一种怯懦的方式。阿里斯托芬承认，真正的人的世界与自然相对，具有很强的 *nomos* 因素。他试图兼容两者，既热爱自然，又尊重 *nomoi*。他的喜剧从 *nomos* 的视角嘲笑自然，又从自然的视角嘲笑 *nomos*。问题是，这样是否还给他留下丝毫立足之地，尽管他可以自我夸耀，能够毫无危险地识破所有习俗。在人及其爱人身上找到的美无法在原初的自然中找到，但却依赖于古老自然和人的新自然的结合，前者是纯粹的自然，后者由奥林匹亚诸神的力量合成。这就开启了阿里斯托芬总体上更为极端的爱欲倾向。苏格拉底出于对阿里斯托芬的报复，会说阿里斯托芬自己缺乏反抗诸神和在自然中找到“爱欲”的勇气。阿里斯托芬非常合理地注意到自然哲学缺乏爱欲的特性，并试图构筑一个与自然相隔离的真正的人的世界。苏格拉底则力图改变对自然的理解，并在自然中找到“爱欲”。因此，他将更加背叛奥林匹亚诸神和他们的 *nomos*。阿里斯托芬没能给他提到的那些寻找爱人的年轻男人的不虔敬，和不知羞耻的举动予以公正的评价。苏格拉底暗示阿里斯托芬的懦弱或者说拘泥于传统和他的技艺有关。喜剧诗人依赖于整个城邦公民的认同，

他在很大程度上受到奥林匹亚诸神的支配。阿里斯托芬不会被那些神或者他们的崇拜者处死，但苏格拉底会。阿里斯托芬选择了更安全的路，但或许他会嫉妒苏格拉底更大的自足，以及追随着“爱欲”到任何地方的意志。

当然，阿里斯托芬故事的巨大吸引力在于它诉诸我们自己的爱（love of ourselves），或者用古话来说，我们对于自身的爱（love of our own）。这样的爱似乎无需解释；它简单地就直接成为我们的，并且就这样令人尊敬。亲情就以这种方式出自本能。但更清楚的是，我们说我们的胳膊、我们的腿、我们的手和我们的脚完全是我们的。我们对它们拥有权力；一种直接的权利观告诉我们，没有人能把它们从我们这里拿走。但苏格拉底后来同意第俄提玛（Diotima）的说法，即我们愿意为了善好割掉我们的四肢（205E-206A）。还存在着另外一种爱，爱善好，它通常与爱自己相冲突，并且在很多方面相冲突。社会秩序被这两种人类的爱所产生的张力而破坏。我想没有任何健康的人不希望阿里斯托芬的描述在某种程度上和以某种方式真实存在。我们的爱是我们自身性（ownness）的最亲密的形式。没有人真的想说，他和他所爱的人的结合必须需要其他证明，因为那会导致批评，以及某个无法抗拒的转移，从他所爱的人转移到某个他或者她可能代表的原则。阿里斯托芬的爱平行地指向对方，他们身上不隐含着向上或者超验。而苏格拉底的爱，正如我们将看到的，是垂直的，指向上方和超越。阿里斯托芬允许我们以最严肃的方式对待我们所爱的人，这是我们似乎希望在爱中得到的。但是对于那些真正探测过爱欲经验的深度的人，会有一种挥之不去的意识：一个人希望某种超越的东西，这些东西会阻碍我们彼此拥抱。阿里斯托芬对此的回答是我们确实需要我们所爱的人，但他也承认灵魂凭直觉推断并渴望古老的自然。这的确不能令人满意，尤其是因为阿里斯托芬的妥协，他认为恢复古老的自然根本就不可能。苏格拉底反对阿里斯托芬的地方就在这里，即我们的意识告诉我们，我们的爱魅力非凡，但是……这并不是说苏格拉底自己对爱的描述就完全或者在这点上比阿里斯托芬的更令人满意，因为爱我们自己和爱我们的爱，是我们在生活中遇到的最有力的动机之一。阿里斯托芬的言辞是一篇当我们经历爱时，能够令我们得到满足的永恒文本。它比苏格拉底的发言更令人津津乐道。

八

阿伽通，这群杰出人士中的悲剧代表，比阿里斯托芬所标定的水平明显下滑。这是个很有趣的问题，为什么这篇对话以喜剧和哲学作为高峰，而悲剧只有一个令人难过的大打折扣的代表。或许这反映出悲剧诗人的下滑，从索福克勒斯到欧里庇得斯，再到现在的阿伽通。欧里庇得斯的悲剧冲突和悲剧激情比埃斯库罗斯和索福克勒斯的极端程度小得多，而欧里庇得斯是某种理性主义者。阿里斯托芬甚至把欧里庇得斯等同于苏格拉底，并把他们同雅典伟大的衰落挂上钩。尼采说苏格拉底杀死了高贵和悲剧。尽管阿里斯托芬也攻击苏格拉底，但他们最终有很多共同之处，苏格拉底更接近于一个喜剧人物而不是悲剧人物。或许如果埃斯库罗斯或索福克勒斯也在那里（埃斯库罗斯在对话发生的时代已经过世，但如果柏拉图需要他的话，会有解决的办法），他们不会对"爱欲"如此同情，也不会使之成为自己的诗中分量如此重的一部分。如果一定要用一个形容词来概括阿伽通，那就是"柔弱"（soft），他对"爱欲"予以温软的评价，与阿里斯托芬和苏格拉底都形成鲜明的对比。他的语言更加具有修辞性，而不是诗性，因此他的论证就苍白得可笑。总而言之，他自己和他的观众代表了具有传奇色彩的雅典品味的明显衰落。

每个人都承认，阿伽通容貌俊美，风华正茂，他举止优雅而富有教养。他似乎自然而然地就成为一场关于男性之爱的讨论中最美貌的男性，尽管斐德若还想和他竞争这个头衔，并流露出些许嫉妒。不过，这是阿伽通的夜晚。但是，阿伽通已处而立之年，正在越过嘴上没长胡须的阶段，这是泡赛尼阿斯——阿伽通的爱人告诉我们的古典恋童者的趣味。阿伽通在过去几年里下巴上也长出了泡赛尼阿斯所偏爱的胡须。但阿伽通仍然保持着某些男孩的特质，他总是被爱者，永远不会爱别人。泡赛尼阿斯和阿伽通之间持久的情爱关系，丝毫没有被某些关于"爱欲"的讨论所触动，这些讨论的某些方面或许会鼓励滥交，但他们之间的关系可能是对时间力量的一种否定，一种渴望持久，甚至永恒的一种表达。阿伽通缺乏男子气概，并且很可笑，这是那时候的人出于偏见的看法，一是由于他拥有女人般的柔弱，二是他像一个试图通过化妆保持年轻的老年妇女。如果说泡赛尼阿斯是地地道道的男人，那么阿伽通至少表现得像个阴阳人（androgyny），即阿里斯托芬说现在遭到谴责的东西

（189D-E）。在某种意义上，他不是完美的男人，但他指向或许更充分地具有人性的男与女的混合体，尽管他对这种混合的解释显然不能令人满意。像斐德若那样，他从被爱者的角度赞美“爱欲”。泡赛尼阿斯和苏格拉底从爱人的角度赞美“爱若斯”神。厄里克希马库斯和阿里斯托芬则未作这种区分。阿伽通始终令“爱若斯”神和他自己非常相像，他通过对死亡闭口不谈来延伸他对永久之美的赞扬，正如他的爱人也不谈死亡一样。

在阿伽通发言之前，苏格拉底从中插进一段辩证的对话（194A-D），并且比他自己的发言在更多方面都重要。阿伽通是对话中独一无二的人，苏格拉底至少有片刻时间用自己特有的对话方式与之进行交谈，而没有用本篇对话所使用的修辞形式。阿伽通或许是一个并不完美的年轻人，一个吸引了苏格拉底，并被他改变了生活的年轻人。这使我们意识到这里的苏格拉底并不是真正的适得其所，我们应该试着想象一个更具苏格拉底特色的对话应该是什么样子。这是《会饮》隐秘性的另一个因素，其中苏格拉底的意见通过某些相异的因素折射出来。

当阿伽通说他被观众的巨大期待所困扰时，苏格拉底开始与之展开一段小小的讨论。苏格拉底暗示阿伽通是个伪善者，因为苏格拉底刚刚看到他在雅典公众面前毫无惧色。这里再次接上了在《会饮》一开始，苏格拉底对阿伽通的小小嘲讽。苏格拉底强调，阿伽通是个伟大的公众人物：这必然使他感到高兴，并且是他自尊的源泉。爱人不会爱人民。但被爱者可以享受人民的爱慕。当然，阿伽通能分得清庸众和苏格拉底的评价之间的质量区别。苏格拉底坚持这一点，他的与众不同破坏了阿伽通的自我满足。一个人可以试图忽视苏格拉底的轻蔑，但他永远不能完全做到这点。很多，乃至大部分有天赋的年轻人窥视着辉煌成功的冠军宝座，他们希望获得最高的公众权威的认可。他们知道政治上的强势并不必然代表最好。但是阿伽通仅仅为苏格拉底而写作又有什么好处呢？苏格拉底无情地寻找属于所有政治家和诗人的自相矛盾之处，只有苏格拉底自己从中解脱出来。苏格拉底能够再次看上去——或者就是与政治家和诗人无关，但是他身上总有一种神秘的力量使人们很难忘记他。他在从前的自我满足中放入一点点不满足的种子。当然，在阿伽通的内心最深处，尽管他可能也会为此感到羞愧，但即便如此，他也宁愿成为一个神，而不是一个有智慧的人。成为美丽的被爱者，并赢得整个城邦

的掌声、爱、乃至崇拜恐怕才是他私下里希望得到的东西。

但阿伽通由于羞愧，慌乱地回答道，苏格拉底不应该认为他满脑子都是剧场（对柏拉图来讲，剧场就是城邦的缩影）[45]，从而偏爱众多愚蠢之人，而不是少数有智慧的人。但是如果他顺着这一反省得出结论的话，他就得被迫放弃剧场。在他心中的某个地方，他不得不承认自己并不自足，而要依赖于剧场观众的意见。苏格拉底否认他真的认为阿伽通会尊重少数智慧之人，而说由于自己和其他人一样也是观众中的一分子，因此不会有智慧。这一糟糕的论证导向两个方向：众人的力量阿伽通可以赢得，甚至必须因此忽视少数智慧之人；每批观众都是鱼龙混杂，既包括很多蠢人又有少数智慧之人，技巧高超的诗人或者雄辩家必须学会同时对两部分人讲话。苏格拉底继续说，如果阿伽通确实找到若干智慧之人，那么，当他想到自己在做一些无耻之事，他会真的感到羞愧。阿伽通表示同意；由此，苏格拉底在得出阿伽通会在智慧之人面前感到羞耻的结论之后，继续问阿伽通，在没有智慧的众人面前做无耻之事的时候是否会感到羞耻。这一论证似乎是在迫使阿伽通承认在这种情况下，他不会羞愧。但他无法当众完全承认他一生中的主要活动都是无耻的，是为了取悦庸众的虚伪之举。但他如果不承认这点，那就意味着他尊重众人的意见，而这点他刚刚否认过。苏格拉底自己从来没有在任何人面前感到羞耻，这使他获得巨大的自由。在公共意见面前感到羞耻限制了一个人外在和内在的自由。这种限制是苏格拉底谴责诗人的地方，因为公众确实对他们有所期待。苏格拉底表明，当阿伽通当众讲话的时候，一想到那些有智慧之人，他就会感到羞耻。他永远都不会说那些令公众不能够赞同，或者极端震惊的话。他在某些方面是骑墙派，承认有智慧之人，但吸引没有智慧之人。当然，所有这些都意味着，在有智慧和没有智慧的人之间总存在对立。但是，备受欢迎的阿伽通比苏格拉底占优势，因为他确实能吸引那些强大的公众，而苏格拉底只会遭到他们的谴责。但即使这个优势也被我们在对话开头了解到的事实所渲染，即阿伽通抛弃了民主的雅典。无论如何，苏格拉底都暗示出阿伽通对“爱欲”的理解将符合习俗：在公众面前行最无耻之举，他会感到羞耻。做爱和进行哲学对话一样，都是私密的行为。

---

[45] 例如《法篇》，817A-D。

阿伽通的发言（194E-197E）非常愚蠢，尽管它是柏拉图的另一项优秀的文学成就，是对修辞风格，特别是高尔吉亚（Gorgias）风格的模仿。它在语言运用上的温软与华丽是我们已经提到过的品味衰落的一部分。它吸引着热爱雕文琢句的文学大众，却丧失了那些曾经为悲剧诗人所关注的伟大问题。

不过，阿伽通把“爱欲”描述得和他自己极为相像，倒是进一步推动了对话的发展。他说“爱欲”非常美丽，从而提出了美的问题，而在此之前的谈话却令人奇怪地对“美”只字未提。斐德若和泡赛尼阿斯都提到了 *kalon*，但都取其“高贵”之意。斐德若和泡赛尼阿斯对美丽的身体都几乎没有提起，或者出于显而易见的原因，以侮辱的方式提到。他们在寻找某些“更高”的东西。厄里克希马库斯谈论秩序，特别是作为健康的一方面，而美丽只是从属于它。阿里斯托芬对美丽尤其冷漠，因为对自己的偏爱不是因为它美丽，而是因为它属于自己。某人或许有个丑陋的鼻子，但他仍然爱它，因为他不想失去它。但每个人都知道爱是美丽的，关系到美。阿伽通坚持这点，并解释为什么每个人都会喜欢他以及他的言辞。但他没有解释为什么他需要别人需要他。这是他言辞中将被苏格拉底抓住的破绽。但他使美丽的“爱欲”成为主题，与阿里斯托芬的主题——对自己的“爱欲”——相对立。似乎阿里斯托芬的喜剧与丑陋为伍；悲剧似乎和美丽相伴。尽管阿伽通不完全算是个悲剧人物，但他提醒我们在生发出对美的热爱的视野中，有一片乌云，一片几乎没有被提到，却在这种爱上笼罩着一层阴影的乌云。

阿伽通的发言以这种方式进行着绝妙的表演。他做了一件罕有之事，用言辞描绘一位神。他有些愚蠢地把自己置于荷马的竞争对手的位置，说他愚蠢是因为这种比较对他不利。荷马对神的描述只用比拟，而阿伽通却进行了充分、直接的描述。此外，除了描述一位神，他还描述了美本身，而不仅仅是美丽的东西。这两项工程无论分开还是合在一起都是巨大的任务。我怀疑在我们当中，对此项任务完成情况表示满意的人，是否有对阿里斯托芬满意的人那么多，不过如此雄心勃勃倒真是令人赞叹。阿伽通使我们的注意力集中于如此强烈地激发我们的东西。他说其他人都在谈论从这位神那里得到了什么，但没有告诉我们这位神究竟是什么样子。在这点上他当然没错。斐德若和泡赛尼阿斯，无论他们真正相信的“爱欲”是什么，都只关心由于严肃对待爱欲所带来的美妙结果

而给予它很高的地位。他们确实只考虑在自己身上所感到的被唤起的爱欲，以及它带来的结果，并没有考虑到在何种意义上，这种美妙的感觉可以被看作一位神。厄里克希马库斯对宇宙论的描述，打破了前几位发言者的界限，他几乎没有想到爱欲经验，而是赞扬"爱欲"对可见的秩序做出的贡献。尽管在阿里斯托芬发言的开头和结尾，他说"爱若斯"是一位神，但在生机勃勃的中间部分，"爱欲"怎么也不像神，而是诸神考虑到人类巨大的损失而给予他们的愉悦的补偿。阿伽通是惟一在发言中把"爱若斯"理所当然作为神来对待的人，因此，在所有的发言中，他最富宗教色彩。他赞颂了美无与伦比的力量和吸引力，而且是各种可能形式的美。他说前面的发言缺乏的是对这位神的特质的描述，关于他是"何种"（what sort of）事物的描述。根据苏格拉底通常的探求模式，这是第二位的问题。首要的问题不是"何种事物"，而仅仅是"什么"（what）。[46]用阿里斯托芬的范畴来说，阿伽通关注的是"爱欲"的品质，而非他的存在。苏格拉底将以他特有的方式说，"我首先关心的不是一个事物是否美丽或有用或值得赞扬；我需要首先知道它是什么。"苏格拉底在这里没有这样做，因为他知道"爱欲"被认为是什么，是一位神。接下来的问题是，"什么是神？"这个问题太引人注目，很难如此公开地谈论。尽管苏格拉底的谈话并不非常显白，但他还是通过自己的发言提出他对阿伽通的反驳，并给出他对这个隐秘问题的回答，这个所有哲学中最困难和危险的问题。阿伽通这位修辞诗人具有雄辩家的毛病，即重视形容词，而不是名词，他会堆砌所有华丽的形容词，并把它们放到他所不知道的事物上。他开始把所有对人的好处中最高的善好归功于"爱欲"，那就是所有行动的目的——福（happiness）*。这位神满足了所有人希望得到的东西。人们不禁要问，是他把福赋予人，还是人们赞美他，只因为他有福而人们没有。这里，这位神代表着人的完美或者仅仅代表着完

---

[46] 例如，《高尔吉亚篇》（*Gorgias*），448D-449A。

* "happiness"通常译为"快乐"，不过"快乐"的说法很难和肉体的快乐或愉悦"pleasure"区别开来。"happiness"是亚里士多德伦理学中的核心主题，其中人若想获得完美的"happiness"，需要有完美的德性以及相应的运气，满足这两个条件之人可获"blessed happiness"，即"天福"，所以在本文中除了个别上下文需要而外，其余的皆把"happiness"翻译为"福"，以符合古典语境中讨论"happiness"的传统。——译注

美。爱中渴望的因素缺失了，而这是阿里斯托芬强烈地关注的东西。阿伽通的"爱欲"也以其自己的方式缺乏爱欲，他几乎没有告诉我们任何关于欲望的解释，而阿里斯托芬对此有出色的解释。

福被分为两部分，美和善好，这位神最美也最好。阿伽通没有解释为什么美可以带来福。不可否认，欣赏或者和一个外表美丽的人发生性关系会带来快乐。但是否有人真正因为美自身的原因欣赏它？那喀索斯（Narcissus）*是如此，但我们大部分人被另一个人的美所驱动，宁愿占有一个美的事物而不是自己成为美的事物。阿伽通或许会说得很动听，自己美丽会给他带来很多爱慕者，但这反而解释了美的价值在于其作为工具，而不是作为目的，或者是福的内在组成部分。每个人都希望为了自己的缘故身体健康，而不会考虑其他人会怎么想。健康虽不辉煌，却善好。这位诗人更偏好辉煌而不是善好，我们所有人也在某种程度上如此。关于福的古老谚语，"健康，富有，智慧"，却把美丽排除在外。这是一个对福清醒的、农民式的看法，但很有见地，它使我们对美产生质疑。

阿伽通以"爱若斯"的年轻证明他的美。他否认"爱若斯"是诸神中最古老的神，在这点上他和前三位发言者直接对立，并和阿里斯托芬一致。阿伽通这位创新的诗人，更喜欢新而不是旧。他拒绝好古信祖。如果"爱若斯"是最伟大的神，或者至少再向前跨出重要一步的话，那么他就是对起源的责难，而起源的真正性质和我们对神和自然予以尊敬的性质有很大关系。阿伽通提出了那些对过去更为尊敬的人没有提到的东西，比如神之间发生的丑陋战争。在"爱欲"形成之前，"命定神"（Necessity）占了统治地位。"命定神"丑陋，而"爱欲"美丽，因为他自由。但 "爱若斯"或许是一个贩卖美梦的商人，因为他飞快地逃离古老年代，而且比我们所希望的移动得更快。古老的年代至少对人来说是真实的，结果它被"爱若斯"所逃避，而没有面对。"爱若斯"不仅年轻而且迅疾，但同时也软弱。他将像荷马的阿特（Ate）*一样，不在地上

---

* 希腊神话中的美少年，因拒绝女神厄科（Echo）的求爱而遭惩罚，爱上水中自己的倒影，忧郁而死，化作水仙。由他的名字转化而来的词"narcissism"，有"自恋"、"孤芳自赏"之义。而厄科也因爱而不得，憔悴而死，只剩下声音，"echo"（回声）一词则从此处而来。——译注

* 希腊神话中惹人轻举妄动之神，后被视为惩罚或复仇女神。——译注

行走，因为它太硬了，而是只在灵魂以及其中柔软的部分行走，在这点上他更甚于她。埃特在人的脑袋上行走，想必是在英雄们头发浓密的头顶上。但设想阿伽通看着苏格拉底的秃头（也就是头颅本身），会说这样的脑袋太硬了。根据苏格拉底的说法，像所有模仿的技艺那样，他也更喜欢灵魂中柔软的部分，从而忽视了所有人都需要的硬与软的混合。[47]“爱欲”拥有柔软的形式(form)或者形状(shape)。在这里阿伽通对我们在世界上见到的所有形式的美都做出解释，这是第一次提出形式的问题，或者使用“形式”(Form)或“理式”(Idea)这个词，但他的形式并非本质或首要之义。这位神还是花朵之类物品的美丽的色彩，及其美好味道的原因。正如阿伽通所描述的那样，这位神诉诸五种感官愉悦中的三种：触觉中的柔软，视觉中形状的纤柔与美丽，以及嗅觉中的气味芬芳。这些总是纯粹快乐的范例，没有搀杂痛苦的快乐，它们不是出自必要，而是由于它们自身的原因值得被选择。这为爱举了一个很好的例子。他没有提味觉或者听觉。没有味觉很容易解释，因为它比较低，并且如此紧密地和吃的需求联系在一起。当然，他也可以把“爱若斯”描述成甜的，但阿伽通和这位神都保持着他们与众人之间的距离，并不鼓励人们去舔自己。阿伽通和阿里斯托芬或者苏格拉底不同，他也不倾向于爱欲的行为本身。爱并不做爱。对缺乏听觉的解释更加有趣，也更加复杂。听觉是阿伽通的诗歌所诉诸的感官。或许阿伽通希望把自己置于比神更高的位置。

接下来阿伽通转向“爱若斯”的善好，对此他以一种传统的方式进行解释。“爱若斯”善好，因为他拥有四种德性。阿伽通没有说明这些德性对于福起到什么作用，对于“爱若斯”拥有这四种德性的证据，总的来说也是诡辩。在“爱若斯”掌心中的人们会心甘情愿地去做任何事情，因此在“爱欲”中就不存在暴力或者不义。在卢梭的模式中，爱欲的契约比商业契约更被看好，更加真心实意。节制（moderation）源自“爱若斯”的无所节制（immoderation）：“爱若斯”控制着或者超过其他所有的欲望或快乐。苏格拉底在《理想国》中也用过类似这样的论证，在那里他证明，哲学家有所节制是因为他们毫无节制地热爱智慧。[48]与此

[47] 《理想国》，410A-412A；《政治家》，306-11。

[48] 《理想国》，490A8-C6。

相类似，“爱若斯”非常勇敢，因为最强壮的人和神都会服从于爱。对前三个德性的描述非常逗乐，并包含着一些对这些德性有趣的反省。但这和灵魂中真正拥有这些德性毫无关系。“爱欲”被当作德性的快乐替代品，从根本上和斐德若用它来特别指代勇敢有异曲同工之处。

阿伽通对第四个和最高的德性——智慧的陈述尽管丝毫没有减少诡辩的成分，但最具有启发性，也最不连贯，因为它包含着很多对阿伽通自己非常重要的因素，由于他的立场和性格，他根本不可能一以贯之地想清楚这些因素。他所谓的智慧特指和专门化的技艺(*technai*)相关的那类知识，首先指他自己的技艺——诗。在厄里克希马库斯的发言中，哲学显得和医术并不匹配，但占卜就很匹配。厄里克希马库斯被阿伽通提及，人们记得尽管阿伽通提到医术，但厄里克希马库斯没有反过来提到诗（他确实提到音乐，但只是作为抽象的算术科学）。当然，每个人都会赞同医术很重要，但诗就显得不那么必要。医术善好，而诗歌美丽。这是阿伽通的观点。他说古老的神的世界由“命定神”所支配，那是厄里克希马库斯所赞颂的东西，但后来有了“爱欲”，还在他的守护之下带出了诗这个世界的装饰物。

对阿伽通来说，智慧是创造，而不是沉思。他没有搞清楚“爱若斯”以及他的技艺是否只处理知识和世界中独立的几部分，或者说他们是否构成某种关于整全的技艺。不过似乎阿伽通和他的“爱若斯”神一样，并不渴望整全。阿伽通没有讨论美的存在。“爱若斯”神被他描绘为既富于产生美的能力，又是美本身（就是美的“理式”）。“爱若斯”神似乎模仿了阿伽通自己所期冀的双重性，既自身美，又产生美。但这没有太大意义。为什么美应该爱美？阿伽通确实证明了厄里克希马库斯对技艺的清楚描述——它们没有爱欲，但非常称职。很明显，爱产生所有的动物。各种技艺产生诸如预言、医疗、编织和诗歌之类的东西。它们的本质存在于这些创造中，和它们自身相分离。在自然中注视美的经验，尤其是注视某个被人吸引的美丽身体的经验，没有出现在这段描述中。“爱欲”提供了一种宇宙的装饰术，使生活和世界变得更加富有魅力。它甚至可能被解释为对粗糙的必需所进行的艺术性遮盖。阿伽通对“爱若斯”神的描述集中在“爱欲”之美，但没有告诉我们那个美如何成为世界的一部分。他的论证明显代表着诗的优越性，和创造之于思考的优越性。“爱欲”与诗歌的技艺被看作无与伦比的美，但它们中没有一个被外在于它

们的美所吸引。柏拉图通过阿伽通繁琐的赞美表现出，如果将诗歌绝对化将会走到哪里。

阿伽通以一种苍白的乐观精神结束他的发言，仿佛他被“爱若斯”神或者“缪司”所占据，并告诉他的观众们所有美妙的和谐之物支配着世界，这一切只因有“爱欲”。但只要人们读一下或者想一下，它就会显得无望、单薄。这是因为人们不会真的相信，所有粗砺之物已经被软弱轻柔之物所克服。制服只存在于脱离实际的言辞之中。但令我们遗憾的是，讲到这里，大量的观众已经被吸引，阿伽通的发言得到雷鸣般的掌声。阿伽通把这个圈子里的人变成了剧场里的观众，他们喜欢被奉承，喜欢显示自己的鉴赏眼光。即使在雅典，公众的品味也可能非常糟糕。

九

苏格拉底捡起阿伽通关于少数人与众人，有知者和无知者的讨论（198A-199B)。他不仅羞辱了阿伽通，还包括在场的每一个人，不过他们自己还没有完全意识到这点。他暗示阿伽通确实给出一个在庸众面前无耻的例子，而他，苏格拉底，将在智慧之人的面前羞辱阿伽通，而这个智慧之人也就是苏格拉底自己。他说阿伽通对“爱若斯”神的赞扬恰恰要针对那些不懂“爱欲”之人，而不是知道他的人，这意味着在场除了苏格拉底以外的其他所有人。没有什么比这更能说明苏格拉底的狷狂（hubris）了。在此之前，苏格拉底只是泛泛地说阿伽通在可能的智慧者面前或许会感到羞耻，他显然把自己从那个群体中排除出来，暗示了他去看阿伽通的戏剧就是他无知的表现。现在他告诉阿伽通他是惟一真正令阿伽通必须面对自己的观众。当然，阿伽通不会感激他。苏格拉底现在要做他自己关于“爱欲”的诗，它或许读起来津津有味，但永远不会真正地取悦剧场里的观众。

苏格拉底发现自己的处境并不令人舒服。他面对着一群不热心听他讲话的喧闹的公众。他在自己受到审判时也说到这点，当时的公众也显然难以驾御。你怎么能指望被阿伽通所吸引的人们去聆听苏格拉底讲话呢？他很烦人，并且故作惊人之语。他总是说他是惟一有价值的人，惟一有知识的人，惟一真正的见证者，但总是遭到讥笑和羞辱。此时此地，

他做出如何让自己的话有人听的示范。他以羞辱阿伽通和他的发言挑起话头。于是，在得到斐德若的允许后，他像一个决斗士一样，挑战阿伽通，给他来一个摔跤式擒拿，把他摔倒在地，再把他捆绑起来。这场战斗首战告捷，苏格拉底以绝对优势控制了局面。任何令自己处于和苏格拉底单打独斗之势的人总会输掉，或者生气地掉头而去，说苏格拉底捣鬼，或者就被他无与伦比的技巧和力量所折服。他的问题是如何吸引人们的注意，找到一个对手，让他犯下使苏格拉底能先发制人的错误。阿里斯托芬说苏格拉底在公众面前永远不会取得修辞的胜利，整个苏格拉底故事的结尾似乎证明了他是对的。诗人能够把观众作为一个整体向他们讲话，但必须逢迎他们以吸引他们的注意力。而苏格拉底可以迫使单个的人聆听他的谈话，并同意他的观点，即使他们打心眼里不愿这样做。在影响和控制人方面，上述两者都有其明显的优势。如果苏格拉底的技巧对整体观众起作用，他就会占上风，但是他没有。

在柏拉图的描写中有很多地方模仿了公共论坛，在那里苏格拉底控制了整个公众，但总是有特例存在。真正的公共论坛和模仿的论坛两者的区别表现出苏格拉底言辞的问题所在，后者从根本上讲具有私人特质（阿尔喀比亚德将坚持这点），而不是能够影响城邦及其法律的公共修辞。在《理想国》、《高尔吉亚》和《普罗泰戈拉》中，苏格拉底到达一个集会，那里一位雄辩家或是智者正在滔滔不绝地表达对公众的伟大景仰和赞同。苏格拉底显得一无是处，他的天才完全被这些显赫的公众人物所遮掩。通过问一些幼稚可笑的问题，他把这些重要人物拖进一场辩论，结果将他们大大羞辱一番，使观众的注意力转移到自己身上来，这不是因为公众被苏格拉底所吸引，而是因为他征服了那些才华横溢、受人尊敬和妒忌的人。在《理想国》中，他战胜了色拉叙马库斯，从而受到那个小公众群体的尊重，使自己成为中心人物，并最终使他吸引了那个他十分感兴趣的青年——格劳孔，这样，他就可以和他进行更为密切的谈话。他在格劳孔身上获得的某种成功表现在对话的开头，格劳孔就是阿波罗多洛斯所说的，向他询问这次著名的会饮上都说了些什么的那个人。即使苏格拉底学会了公共修辞，他的目的也是在于吸引其中那些能与之私下进行美妙谈话的个人。政治家对个体感兴趣，只因他们是公众的一部分；而苏格拉底对公众感兴趣，只是在于它包含着他能从中分离出来的个体。这就是为什么称政治家的演讲缺乏爱欲，而哲学家的言

辞充满爱欲的原因。你只能向单个的人示爱。苏格拉底的爱欲倾向反映出他的主要活动总是私人性的。[49]希腊语中表达“在一起”这个含义的词 *synousia* 具有绝妙的模棱两可之处，因为它既能表示交谈，又能表示性行为。这次“会饮”，人们共同饮酒、讨论并且为 *synousia*（在一起）提供了背景。苏格拉底想和单个人在一起的欲望就是为什么“爱欲”作为这样的聚会的主题再恰当不过的原因。

这些苏格拉底可以控制局面的小型聚会，具有真正的公共集会永远不可能具备的前提条件，也就是，出于这种或那种原因，苏格拉底能够接触到它的中心人物。色拉叙马库斯不仅希望说服庸众，他还十分自负，希望显示出自己的技艺比苏格拉底高超。高尔吉亚是个极为礼貌之人，也非常自负，因此他既向苏格拉底表示自己的敬意，也希望向他证明自己的伟大天赋。这些人物都是中间角色，是公众的代言人，但又假装在思想上卓尔不群。他们是至少部分暴露在苏格拉底面前的傻瓜。阿伽通在这里就扮演着这种角色。他首先使客人们成为吵闹的公众中的一员，就像某种类似于他前天获得胜利的剧场的地方，在这样的地方苏格拉底就不会被注意，也没人听他讲话，这时他才愿意与苏格拉底进行谈话，而苏格拉底粗鲁地打败了阿伽通，并为自己修辞的胜利做好准备。人们会说这是一场高尔吉亚的修辞对苏格拉底的修辞的冲突，或者说修辞对辩证的冲突。但是，如果人们更倾向于后者，他就必须理解辩证不仅是真理的方法，也是引诱的方法。

苏格拉底在阿伽通取得胜利后所使用的第一个策略就是，以不说话相威胁。这当然抓住了每个人的注意力。苏格拉底的反讽（irony）在这里如此明显，以至几乎都很难被称做反讽，它更接近于公开的蔑视与嘲讽。它包括说出与他相信的东西恰恰相反的说法，但他采取的方式让每个人都知道事实上他并不这么想。他的礼貌是一种侮辱，我们看到一个强健的苏格拉底，他把对手强大地武装起来。尽管阿里斯托芬的苏格拉底没有修辞也没有反讽，但在此刻，苏格拉底却仿佛戏剧舞台上那个粗野的苏格拉底。他说阿伽通对他而言简直太过善好。苏格拉底以极为谦逊的态度说，他只知道真理，他想阿伽通也将成为真理的仆人。但是阿

[49]尼采把苏格拉底不可论知的辩证式的角斗和他的爱欲联系起来，参见《偶像的黄昏》(*Twilight of the Idols*)“苏格拉底的问题”(The Problem of Socrates)，第 8。

伽通，一个把他的对手变成石头的高尔吉亚女怪，只选择他能想到的最大、最美的品质，并且说他属于他所赞美的东西——“爱欲”。另一方面，认为自己是“爱欲”专家的苏格拉底将从关于“爱欲”的事实出发，然后用他所能找到的最恰当的美丽辞藻来装饰它们。当然，在这点上他不是阿伽通的对手，阿伽通的气质中具有每一种优美的品质。这使他看起来似乎专门与阿伽通作对，但其实并非如此。他也想崇拜“爱欲”，并使他发出最耀眼的光芒。苏格拉底暗示，他的修辞会尽其所能地只看到“爱欲”好的，或美的一面，当然，它们也要或多或少符合它真实的自然。显然，他把修辞和辩证区别开来，前者只关心说服，后者只关心真理。但是他言过其实了。修辞以说服为首要目标，而真理是第二目标。但这种被真理所限定的说服可能比纯粹的修辞少了很多说服力。或许修辞和辩证彼此需要，因为教诲如果不具有说服力就没有效果。苏格拉底这里的发言是修辞，目的是让他的观众听他讲话，并克服他们对阿伽通先入为主的好感。苏格拉底在这里说过的最无耻的话莫过于他知道关于“爱欲”的真理。这话从一个声称自己“全部所知在于自己一无所知”的人嘴里说出来真是极为大胆。对于一个知道某些方面真理的人来说，避免这种修辞的危险要容易得多。如果修辞所谈论的是我们不知道关于它的真理，但对此我们总是必然有自己意见的事情，那么修辞和真理之间的距离就具有一定合理性。关于这点，最重要的例子就是这篇对话的主题：一位神，或者是诸神。苏格拉底在这种语境下声称自己知道真理确实是大胆之举。

我们都看到，苏格拉底以一小段和阿伽通的对话作为自己发言的开场（199C-201C），然后就把话题转到与第俄提玛的对话。无论什么时候，当苏格拉底不得不进行某种修辞性发言时，他都想方设法把它引到辩证的谈话上来，以提醒观众他真正的力量何在。《申辩》是苏格拉底最受限制的发言，并且需要一段长时间、不受打扰的演讲，但即使在那种情况下，他都能够对其主要控告人美勒托（Meletus）进行反诘问，给他的观众一个范例，告诉他们他真正的谈话方式，与此同时向他们证明，如果允许他单独地和每个陪审团成员谈话，他一定能证明自己无罪，并且说服他们。[50]当然，这种方式并不必然对观众产生吸引力；它也肯定不是

[50] 《苏格拉底的申辩》，24C-28A。

为了表现苏格拉底比他们高明而逢迎他们。对话是两个人之间亲密的谈话，是苏格拉底真正的方式，他总是不由自主地被它吸引。他就像一个爱人，总是需要回应。

苏格拉底从应该算十分简单的一点开始。他希望阿伽通承认"爱欲"是一个相对的词，也就是说，爱不仅是爱，而且是对什么东西的爱（love of something），这点与善或者好不同，它们自身就能成立。但他举的例子却使问题变得更加难以理解，也确实表明他还在考虑表面之下的一些其他事情，这些事情阿伽通永远无法完全弄清。他说当他问是否"爱欲"是某人或某个东西的爱(love of someone or something)，而不是空无一人或空无一物的爱(love of no one or nothing)时，他不是指一位母亲或者父亲的爱，因为那样将非常滑稽。但这个错觉实际上难以理解。谁能对苏格拉底的这个中立的问题做出解释？母亲或父亲之爱是指父母对孩子的爱，还是指孩子可能具有的对父母的爱？苏格拉底继续把母亲与父亲从"爱欲"中分离出来，只把他们作为相对的词，"母亲"和"父亲"这些词如果没有儿子或女儿的参照就毫无意义。显然如此。但是这片刻的困惑很难让我们不去想，苏格拉底提醒了我们一个非常复杂的爱欲问题：近亲相奸（incest）。与之相比，阿伽通对"爱欲"的无限赞美显然加了某些限制。阿伽通像所有其他人一样，或多或少遵循了某些传统，把"爱欲"保持在习俗的范围之内。苏格拉底思考问题则更加不受羞耻感的束缚。他将谈到神，谈到"爱若斯"，俄狄浦斯的故事提醒我们父母和孩子之间的"爱欲"自然是可能的，但为神所禁止。愿意在思想禁区内徜徉是联系"爱欲"和哲学的一个很大部分。苏格拉底还把他的观点延伸到把这个问题说清楚的必要范围以外的地方，他谈到兄弟姐妹之间的相爱，在《理想国》[51]中，他更为直接地面临着这个问题。谈完母亲或父亲之爱，以及兄弟姐妹之爱后，他立即继续谈那些表面上非常浅显的问题，他问是否"爱欲"渴望一些东西，渴望那些和它有关的东西。阿伽通不需要做出肯定的回答，因为父母与孩子，兄弟与姐妹不是必须或者恰当地彼此需要。他只说他知道，但并没有在发言中过多涉及，即"爱欲"是渴望，但一个人仅仅渴望他缺乏的东西。他知道"爱欲"是美妙的东西，但他也知道欠缺并不美妙，因此他决定不去面对这个问题。苏格拉

[51] 《理想国》，461D-E，463C。

底一直坚持"爱欲"是我们不完整的象征，这是一种我们确实不希望的状况。阿伽通不能否认这个事实，就说似乎"爱欲"并不拥有他所渴求的东西。苏格拉底在这点上紧抓住他不放，引出这个丑陋的词：*必需*。

于是这一对对手的思路逐渐交汇，他们继续探究一个深一层的问题：人们说他们渴望一些自己已经拥有的东西。例如，健康的人说他们希望健康。但这意味着他们意识到健康会离去，他们并不缺乏健康，却缺乏永恒。服从于人们渴望的所有善好之善好是永恒。拥有善好之物的人们希望总是拥有它们，我们如果仔细考虑一下这点就知道，这对必朽（mortal）的存在物来说并不可能。"爱欲"是对永恒不可能的渴求，但这种不可能表明了某种非常丑陋的东西。

要说出"爱欲"所渴求的东西非常简单，那就是美。当然，可以马上得出这个结论，"爱欲"不可能美。[52]这极为简单明了，但苏格拉底举出的例子再次把我们推到显白的问题之外的地方。他说神出于对美的热爱，才创制出他们所为之事，所造之物。这意味着神和"爱欲"一样，所有这些行为和创造都表明他们必然缺乏美。这是一个重要的神学观点，苏格拉底不是在此处才强调这点，这是他思想中绝对本质的东西。神为了在宇宙中行动或者与人类产生关联，他们也必然有所需，或者有所欠缺；否则他们将保持整全与静默。苏格拉底等待第俄提玛对"爱欲"进行明晰地详述，让听众自己得出关于诸神的结论。如果诸神美丽，并一贯如此，他们就什么都不需要。如果他们渴望美丽，如果他们有"爱欲"，他们就彻底地不完美。对人来说，神必须既美丽又对他们有用，但他们不能两者兼备。如果神是爱美者，那么美就不可能是一位神，为了理解和美有关的"爱欲"，我们就得考虑美是什么。将这篇对话作为一个整体，我们学到很多关于"爱欲"的东西，但关于美了解得却不够多。

和阿伽通这段浅显、却有用的对话指向深处，却又一带而过，在温和的阿伽通勉强同意苏格拉底关于"爱欲不可能美"的论证后，谈话继续进行。他承认他并不知道他所谈论的东西。苏格拉底回答说，尽管如此，阿伽通说得却很漂亮。这不仅是一种羞辱，指出阿伽通的谈话中真理和美之间并不相配，也承认了如此漂亮的言辞或许对总是缺乏美的人

---

[52] 苏格拉底没有谈到，但是讨论也允许的一种可能性就是，爱欲可能美丽，但是不可能总美丽。

来说，是非常需要的一种慰藉。苏格拉底对真理的爱是对忘记死亡的诱惑所进行的毫不妥协的抗拒。

苏格拉底要求阿伽通最后承认的事情是，“爱欲”不仅缺乏美，而且缺乏善，因为善好之物同时也美。事实并非如此。而阿伽通却承认了这点，或者由于他发现自己没有能力和苏格拉底争辩，或者由于他的整个倾向在于使所有的东西都变成美的以符合其技艺的要求。有很多东西，比如洛克所说的排便通畅，它是好的，但没有一个神智清醒的人会把它称作美。说这一切好，清楚而合理：健康，财富和智慧。苏格拉底显然试图把高贵或美还原为善好，这点遭到尼采的强烈反对，并以此证明苏格拉底并不高贵的特性。尼采坚持，高贵或美不可化约，被它所激发的人没有理由爱它却不破坏它。[53]人们或许会为阿伽通进行辩护，说尽管不是所有好的东西都美，但所有美的东西都好。可这也不对。阿喀琉斯为了朋友而牺牲的美好之死，至少从阿喀琉斯的角度说，就不能算好。悲剧之美并不能说服我们，我们会像希求好的东西那样为了自己而希求这些美。亚里士多德在他不完整的论述《政治学》中告诉我们，喜剧有关无害的丑陋。[54]他或许极有可能在说，与喜剧相反的悲剧，是有害的美。在这些高度之下，很容易说明为什么有些东西好；但不容易解释为什么有些东西美；最困难的莫过于解释为什么美的东西就好。正如我已经说过的那样，这篇关于“爱欲”的对话很有可能教给我们一些非常丑陋的东西。

阿伽通最终说他无法反驳苏格拉底，苏格拉底对此回答道，他无法反驳的不是苏格拉底，而是真理。这是一个苏格拉底意义上的真理的简单例子——避免自相矛盾。这里阿伽通的矛盾在于，他希望一个既美又爱美的“爱欲”。这绝不可能。

苏格拉底在这段小小的对话以及后面的陈述中，坚持爱人对美的爱。我们对美的对象所感觉到的无法抵抗的吸引力是爱欲的核心，但紧接着的就是，爱欲是一件痛苦与欠缺的事情，美是外在于爱人的完整之物。不完美之物爱一个并没有爱的完美之物，这种观点与浪漫主义的爱的理

[53] 尼采，《超善恶》，格言191；《偶像的黄昏》，“苏格拉底的难题”，第5；《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*)，第12-15节。

[54] 亚里士多德，《诗学》(*Poetics*)， 1449A32-37。

想有天壤之别，后者试图以小资产阶级的相互性的神话使“爱欲”一厢情愿的性质变得甜蜜一些。这一苏格拉底的教诲从开始就意味着，尽管“爱欲”中有激情、快乐和刺激，它是一种无望的东西。塞万提斯(Cervantes)在《堂·吉诃德》（*Don Quixote*）[55]中玛塞勒（Marcella）的故事里，对此有一段经典的文学描述。堂遇到了一些绝望的爱人，抱怨美丽但残酷的玛塞勒。他们讲了关于她对他们所做的残忍之事，还有一些人由于她的残酷已经死掉。基于这种情况，堂和我们对这个可怕的女人感到愤怒。最后，我们有机会见到她的母亲，她的容貌证实了对其女儿倾国倾城之貌的描述并非虚言，这种美会不禁引起强烈的渴望。她为女儿的行为予以道歉或辩护，主要是说她那些追求者的痛苦并不是她的错。她没有追求他们或者试图引诱他们。她也没有让自己美丽：那是一个自然的事实。他们爱她因为她美；她对他们表示冷漠因为他们拥有她所没有的不美。自然没有使他们美丽，从而有吸引力，也没有强加给她反过来被他们吸引的义务。论证完毕。这些人没有责备她的正当理由，我们的愤怒放错了地方，或许只是试图让她给我们想要的东西，这种行为不过是把强迫伪装成正义。这些追求者应该满足于思恋于她，除非爱欲的渴望坚持占有，否则就会使生活似乎没有意义。阿里斯托芬满足于这种渴望。相反，玛塞勒的谈话是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德在他们关于爱欲、宇宙论和神学教诲中的完美形象。这与基督教对爱的教诲形成了最鲜明的对比。

十

苏格拉底宣称他关于“爱欲”的所学来自和一个叫第俄提玛的曼提尼亚（Mantinean）*女人的讨论。（201D-212C）苏格拉底承认从一个女人那里学东西还非常少见，这在这篇对话中尤其值得注意，这里所有对话者都是男人，虽然没有专门说明，但男人之间的关系更具有优先性。柏拉图的对话中，惟一与此相似的情况是《美涅克塞努》（*Menexenus*），在那里面，苏格拉底重复了一段据他讲从阿丝帕西娅（Aspasia）那里学

[55] 塞万提斯，《唐·吉诃德》，第1卷，第2册，第4-5章。

* 古希腊阿卡狄亚地区的居民。——译注

到的话，她是伯里克利不同寻常的密友。[56]这也是一段赞美之辞，对雅典的赞美。第俄提玛的名字的意思是“被宙斯所荣耀”，提到的那个叫做曼提尼亚的城邦，在这里出现的语法形式中相当于“占卜科学”之义。她显然是个虚构的人物。苏格拉底解释了他从相信阿伽通对“爱欲”的教诲转变为由于他与第俄提玛的相遇后现在所持的观点。柏拉图著作中有几段记载了苏格拉底描述自己如何不再做一个阿里斯托芬笔下的前苏格拉底式的哲学家，而变成我们知道的苏格拉底，这就是其中一段。在这些段落中最著名的《申辩》里，他讲述了“德尔菲神谕”（Delphic Oracle），并以此作为其他声称具有智慧之人的考验。[57]《斐多》中他被处死的那天，在一场关于灵魂不灭的讨论中，他直接讲述了对早期哲学的不满，以及他发现哲学必须探究和讲述善好与心灵，这需要一些东西，比如审视关于善好的意见。他把这称作“第二次航行”。[58]此时此刻，在认为他缺乏“爱欲”的阿里斯托芬面前，他把那次谈话描述为发现关于“爱欲”的真理。必须把这些苏格拉底独特之处的不同方面加以比较，才能发现关于这一转变的全部真理。《申辩》讲述了他的无知之知。这篇对话讲述他对“爱欲”的知识。我们必须承认在这两个表面相对立的说法之间有某些共同之处。人们或许会以一种极为粗浅的方式说，“爱欲”本身是对欠缺的意识或者知识，因此和无知之知有关，而无知显然也是一种欠缺。爱欲对在《申辩》中得不到满意解释的东西给予一种更为向内的解释，从欠缺转为探询。苏格拉底说在遇到第俄提玛之前，他对“爱欲”的看法和阿伽通完全相同，这确实可能意味着他缺乏爱欲，就像自满的阿伽通那样，在哲学家的原子论和他们的自然科学能力中反映出一种自我满足。

苏格拉底像个学生那样坐在他的女教师脚边，而她则一本正经地改正他的错误，这一幕非常滑稽。当她向苏格拉底展示出他刚才向阿伽通展示的同样事物，即“爱欲”既不美，也不好之后，苏格拉底问她那么是不是“爱欲”既丑又坏。她问苏格拉底是否认为，不美的东西必然就丑。他说自己就是这么想的，而她说在这两者之间还有一个中间状态。

---

[56] 《美涅克塞努》（*Menexenus*），235E，249D；也可参见色诺芬，《回忆苏格拉底》，第3卷，第11章。

[57] 《苏格拉底的申辩》，20E-23C

[58] 《斐多》，96E-99E。

她没有明确地，或者甚至根本没有告诉我们，美与丑中间的状态是什么，但她说智慧与无知之间存在着中间状态，那就是正确的意见。但正确的意见究竟如何，人们如果没有知识，如何才能判断意见是否正确，对这些问题她谈得很少。所有这些不完整，也不完美的论证都表明，人们所持有的意见如果经过审查，通常发现它们是关于事物真理的先见。无知的人必定要么根本没有意见，要么拥有他自认为是知识的意见，要么根本没有意识到真理和意见的区分。这个区分界定了逐渐为人们所知的苏格拉底式的怀疑，某种人们不知道的知识。当然，智慧和无知之间具有中间状态并不能证明美与丑之间就有中间状态。但通过以知识和无知为例来解释她对于美与丑的观点，她不知不觉地就把智慧作为讨论“爱欲”的线索。很快地，哲学——爱智，成为她的主题，她把这两者关联起来似乎是极为自然的，而大多数人恐怕永远都不会想到这点。

第俄提玛表明，如果人们承认所有神都拥有善好与美丽之物，“爱若斯”就不是一位神。至少在这点上，苏格拉底过于传统，过于虔敬，从而不会怀疑神的完美。一位神必须既美丽又智慧。尼采关于神也过哲学生活的大胆假设，[59]将意味着神仍在试图找出善好是什么，尽管他们创造出的宇宙被认为已经包含了善好。但苏格拉底一开始就拒绝进行任何这种假设。这是在所有关于苏格拉底的著作中惟一描写他直接讨论神的地方。“爱若斯”没有多少神的特征，也没有宙斯那样的地位或可怖。但是看苏格拉底如何在第俄提玛的帮助下着手审视一位神仍然非常重要。在这个他确实这样去做的场景中，得出的结论是这位神并不是神。第俄提玛引导苏格拉底不相信“爱若斯”是神，而他曾经对此确信无疑。此时，他开始向第俄提玛提出一系列非常不礼貌和专横的问题，颇具阿里斯托芬笔下的苏格拉底之风——是否“爱若斯”乃必朽之物。他以此表明了他认为神最突出的特色——不朽。第俄提玛继续遵循她在讨论中建立起来的处于智慧和无知，以及美与丑中间状态的模式，她宣布“爱若斯”既非必朽，也非不朽。这个结论只有对某个已经沉浸于第俄提玛的推理中，以至于相信所有对立物之间都存在中间状态的人才可以接受。但这个世上有什么东西处于永远活着和将死之间？这似乎使苏格拉底迷惑不已，看来，在他认为最重要的东西上，他已经失去了清晰的认识。

---

[59] 尼采，《超善恶》，格言第295。

现在苏格拉底问"什么是'爱欲'？"这个问题不是由他，也不是由阿伽通提出来的，或许因为他们都受到限制，相信"爱欲"是一位神。第俄提玛现在给出重要的答案。他是一个 *daimōn* 。*daimōn* 这种存在物既不是人也不是神。它们表现出这个世界的奇特性（strangeness），这使它至少显得神圣。第俄提玛在这里使用的这个词与苏格拉底不可分割地联系在一起，*dainonion*。她把这个词用作 *daimōn* 的同义词。在或许是《申辩》最著名的段落中，或者乃至全部柏拉图著作中，苏格拉底说有一个 *daimonion* 走向他，并告诉他不要做某些事情，比如，走入政治或乞求生命。[60]这里我们将得到关于 *daimonion* 是什么，以及一个特殊的 *daimōn*"爱若斯"的描述。苏格拉底有一个 *daimonion*，"爱若斯"是一个 *daimōn*。它们相同吗？这里哲学、"爱欲"和关于神的批评交汇在一起，把它们加起来或许就是苏格拉底的问题。围绕对苏格拉底的宗教革新的怀疑，和他的这个 *daimonion* 有某些关系。他被谴责把新神带入城邦，尽管我们从这里得知，*daimonion* 不是神，但它和神有关。在神学方面对苏格拉底有某些错误认识，这里我们将比任何其他地方学到更多关于这方面的东西。不管这段描写是神话或者故事，都不应该影响我们以最严肃的态度对待它。这段对苏格拉底的古灵精怪（strangeness）的描述，将比你在任何别处所能找到的描述更为开放。当苏格拉底问"*daimōn* 有什么力量"时，第俄提玛回答，它们是神与人之间所有各种关系的中介。如果把它用在苏格拉底身上，我们也得这样理解。这样一来，他在人群中的古灵精怪包含着某种神圣的力量，他能够洞察每个人的灵魂并把它安排在事物的秩序之中，这种能力非常诡异。他预言未来，他讲述死后之生的故事。无论这些事可能意味着什么，都给苏格拉底带上一丝通神的气息。苏格拉底似乎不完全是人，而是在事物的整全秩序和尘世中芸芸众生之间的某种联系。

这在第俄提玛回答苏格拉底的下一个关于"爱若斯"的问题时变得更清楚，"他的父亲和他的母亲是谁？"第俄提玛解释他的母亲是"贫乏"(Poverty, *penia*)。这多少揭示出为何苏格拉底在《申辩》中谜一般地宣称自己生活在千重的贫困当中。"贫乏"决定要在一个庆祝阿佛洛狄忒生日的宴会上引诱"资源"(Poros, resource)。她这样做是因为，由于贫乏，

[60] 《苏格拉底的申辩》，31C-32A。

她为了自己的孩子而需要资源。她在宙斯的花园里趁“资源”酩酊大醉时躺在他身边，并怀上“爱若斯”。因此“爱若斯”就是一半“资源”，一半“贫乏”。注意*poros*这个词，如果把它加上一个否定性的前缀“a”，不仅意味着与*penia*相同的意思，而且还指在一个论证中由于矛盾所产生的困难或困惑。在论证中，如果一个对话者自相矛盾，而必须寻求一种解决，但他又不全然知道应该怎样做，这时，一个*aporia*就产生了。按照字面意思，他就缺乏资源。这是辩证的关键时刻。这等同于迈蒙尼德(Maimonides)所说的迷途(perplexity)，并表明哲学是“迷途指津”，尤其是对于那些陷入启示与理性对立中的人。在第俄提玛自己对*aporia*的使用中也表现出这点。“爱若斯”陷入*aporia*，但是由于他和“资源”的关系，总会柳暗花明。这尤其是对苏格拉底式的怀疑主义的一种界定。我们有某些意识，即使这些意识是不确定和不完整的，也能防止我们变得完全无知和没有指导。第俄提玛以下面这种方式来描绘“爱若斯”：

> 首先，他总是很穷，也远非众人所想的那样柔软而美丽，他又硬又干，赤足游荡，无家可归，日日以地为榻，以天为帐，睡在人家门口或者大路边上，他秉承了母亲的自然，无时无刻不与匮乏为伍；但又像父亲那样，窥伺着美丽与善好之物。他英武狂暴，引而待发，他是个聪明的猎手，总在编织着各种计谋。他充满欲望却极为审慎，一辈子都在搞哲学，还是个聪明的魔术师、药剂师和诡辩大师。他的自然是这样的，他既非不朽也非必朽，一天当中，一会儿资源充沛，就生机勃勃地活着，而一会儿又死去，但是因为有着父亲的自然，就又活过来。他总是时而满钵满碗，时而又空空如也。因此“爱若斯”既不是一无所有[*aporia*的动词形式]，也不是永远富有；他处于智慧和无知两者之间。(203C-E)

如果存在一种对苏格拉底的完美描绘，就是这段了，一个伟大的猎手。它出自一个占卜家之口并以她的风格表达出来，但或许也是将苏格拉底表现得最清楚的视角。

因此，“爱若斯”被美所强烈吸引，与苏格拉底，这个为智慧所强烈吸引的人相同。这是第俄提玛想建立并进行解释的身份。在这极度狷狂

的一幕中，苏格拉底借第俄提玛之口称赞以“爱若斯”面目出现的自己。他表现出惟一的一点谦虚就是，他否认自己是一位神。但是，出于下面将说明的原因，他或许不希望成为神。一位神将不得不拥有智慧，从而就不能追求智慧。一个完全无知的人也不能追求智慧，因为他不知道他需要智慧。他自我满足，并且非常丑陋。神与不学无术之人都不会过哲学式的沉思生活，而苏格拉底说哲学是最善好、最快乐和最美丽的生活方式。

苏格拉底已经问过“爱若斯”是什么，他有什么力量，以及他的起源是什么（仍然是前苏格拉底的哲学家，相信起源就是本质），于是现在他开始问“爱若斯”对人有什么用处。尽管苏格拉底在探究庄严神圣之物，但仍然始终清醒、简单而实用。结果这是个很困难的问题。爱就是爱美丽之物，爱美丽之物的人希望拥有它们。这里隐含着爱的占有。爱不只是对美好之物的沉思，而是要求积极地追求它，以便拥有它。第俄提玛说这个问题的答案——爱就是爱占有美丽之物——还需要另外一个问题。她表明言辞本身包含着一种“爱欲”，一种把它推向完整的欲望。他们在这里进行的讨论，以及热切的学生渴望对问题的澄清，都类似于由“爱欲”发动的某种行为。进一步的问题是，得到美丽之物的人占有了什么？很有特点和具有启发性的是，苏格拉底无法回答。为了使问题更清楚和让答案更简单，第俄提玛把问题换成“爱善好之物的人爱的是什么？”显然，她在这里进行的不只是举例，把目标从美换成了善，而是通过这种做法，坚持美和善之间的区分，并提出关于两者间关系与区别的各种问题——显然人们往往容易忘记这些。

在希腊的道德哲学中，道德被分为两部分，高贵或者美(*kalon*)，以及善(*agathon*)。一位绅士被称做 *kaloskagathos*，一个既高贵又善好的人。仅仅善好或者拥有善好之物不能获得充分的人性。有一种不可化约的卓越，没有它人将不成为完全的人，那种实用主义的道德并没有给这种卓越以任何地位，似乎降低了人类。我们将很快看到阿尔喀比亚德，他不是一个地道的善好之人，但肯定是个卓越的人。阿基里斯的光荣是道德现象的一部分，尽管霍布斯及其追随者试图贬抑它，把它看作肤浅和仅仅是虚荣的表达。高贵和善好显然都是形容我们所言道德的必要条件，但它们彼此之间仍然存在张力。亚里士多德在《伦理学》的开端泛泛而谈德性时说，人们一切所为皆为了获得最高的善好——福，德性和那些

有助于获得福的特殊善好相关。[61]这非常简洁明了，使理论的问题，至少是道德问题变得非常简单。但当亚里士多德着手单个地讨论德性时，比如勇敢——它使人们能够接受在战场上受伤和死亡，他说此时人们的有德之举并非为了善好，而是为了高贵。[62]如果使用善好的标准，那么永远都不会有人选择战场上的死亡。很难相信这种死亡有什么明显的好处，会有助于得福，尤其是如果死后没有生命，但这毫无疑问乃高贵或美丽之举。亚里士多德和我们所有人一样，陷入困境之中：我们根据好或者坏提供的标准来决定，我们应该或者不应该做什么。福是生命的目标，有助于得福的就是善好。道德行为的高贵似乎是为了它们自身而为，而不是为了它们的结果。但是道德似乎既导致福，又导致对福的冷漠。

亚里士多德暗示着可能在这两个目的中存在一个最终的统一，但是在道德中或许也存在着深刻的不连贯。康德对这一困难的解决是这样的，他说福永远都不能成为有德之人的目标，因为那会剥夺道德行为特有的高贵和自由。亚里士多德不会做出如此不近人情的事情，他既赞扬道德行为，又说它们会导向福。[63]毫不妥协的苏格拉底总是追求善好，为了自身的善好——无论那可能是什么。苏格拉底能够很容易地回答第俄提玛，占有善好的人到底拥有什么？那就是福。他只是在涉及美的问题上非常困难，这就是这里显露出来的问题。当一个人拥有美，他得到了什么？但爱是对美的爱，这就是为何苏格拉底这位爱人如此困惑的原因。苏格拉底究其自然不是一个爱美的人，或者说他首先不是一个爱美之人，而是爱善之人。我们也许可以把这里的问题表达为审美生活和实用生活之间的冲突。苏格拉底，至少开始时是这样，乃不折不扣的实用主义者。

根据第俄提玛和苏格拉底的说法，如果人们获得善好之物，他们就有了福，人们无须再涉及超出这点之外的其他东西，因为福是圆满的善好与自足。所有人都爱所有善好之物。在这个意义上，“爱欲”和欲望并没有区分开来，因为所有人皆有所需，所有人都应该被称作爱人。但他们不是。只有特殊的一类人才能叫做爱人。第俄提玛再次提供了一个显然只为了把问题说清楚而举出的例子，却使我们的思考进一步深入。她

---

[61] 亚里士多德，《尼各马科伦理学》，1095A14-12,1097A15-B21,1098A7-19。

[62] 同上，1115A30-32，1115B11-14，1115B21-25，1117B7-17。

[63] 同上，1098B30－1099A8,1101B10-27。

说所有技艺的所有产物皆具有诗性，也就是说，他们是 *poiesis* 的结果，在希腊文中的意思是“创造”（making）。*诗人*这个词应当既适用于木匠，也适用于史诗和悲剧的作者。但事实并非如此。只有后者被称作*诗人*，而其他人被称作*匠人*(craftsman)或者其他类似的名称。她没有解释为何这些特殊的少数被称作诗人，但我们可以看到它和美有某种关系。这和为什么只有一些人被称作爱人有关或者根本就是一回事。第俄提玛提醒我们一个神秘的事实，诗具有优先性因为它滋养对美的渴望。没有她的提示，我们将无法理解接下来的内容，以及诗在人对 *kalon* 的关注中的首要地位。她继续进行她的分析，而没有确定那些我们称之为爱人的人有什么特殊品质，就像她没有确定被我们称做诗人的人有什么特殊品质一样，只是说所有人都是爱人，他们不是忙着赚钱的人，就是热爱体育之人，要么就是哲学家。追求这些事物的人是爱人，尽管他们没有被如此称呼。她举的这三个例子指示着三种善好的古典区分：外在的善好，身体的善好，和灵魂的善好。这些都是善好，我们也知道它们是善好，但这些不是价值判断，问题是他们的排列秩序或者说等级。在这一纯粹的理性分析中，爱人和美的特殊性消失了。这是一种列举式的分析，在此基础上，性的结合不过像吃一样，是又一项善好。这是亚里士多德在《伦理学》中显白地对待它的方式。吃与性皆属于触碰的感觉，是感觉中最低的，并产生一种快感，这种感觉导致爱食物的人渴望吞咽，同样，爱性的人渴望类似的器官的延伸所带来的快乐。这里没有什么卓越或者超验的地方，这是第俄提玛所模仿的典型的苏格拉底风格的分析，它使阿里斯托芬和尼采都感到愤怒。它如此缺乏诗意和爱欲。但这并非最后的结论。

第俄提玛在她所代表善好的论证基础上，花时间来批评阿里斯托芬。她说人们不爱他们的另一半，他们爱善好。她提到我在前面提过的观点，人们愿意为了善好去掉自己身上的某些部分。她坚持一个人自己的东西受到珍爱仅仅因为它们善好。人们只爱善好。苏格拉底衷心地赞同这点。

但这不能成为全部内容，事实也并非如此。事实上，人们确实爱他们自己的东西，并因为它们是自己的东西，特别是他们的国家，他们的家庭，以及他们自己。在人们学到善好之前，这是首先的，或许也是自然的方式。当他们确实学到了善好，就强词夺理地把善好等同于他们自己的东西，目的是为了保持两者间的和平。如果他们真的希望仅仅追求

善好，他们就不得不放弃他们的城邦，他们的家，他们出于习惯称为朋友的人，甚至包括他们自己。这确实是苏格拉底所做的事情。他生活在雅典，但并不真正属于它，他娶妻生子，但几乎不注意他们。苏格拉底的生活解释了这些冲突的尖锐性，使他对于那些爱他们自己的凡人来说显得非常可怕。大部分后世的哲学家，直到十九世纪，都没有结婚，因此自己的和善好之间的冲突并不那么明显。[64]苏格拉底为所有对话者摆出的问题是，他促使他们为了善好而割舍自己的东西。几乎没有人愿意走这样的整全之路，愿意这样做的人就界定了潜在的哲学家，比如柏拉图本人。富有爱欲之人似乎也有这种意愿，但只有当他们的“爱欲”没有随着捍卫自己的东西而崩溃时才能成立。在《理想国》中，波勒马库——（Polemarchus）一个爱自己之物，却接受了苏格拉底的观点，承认自己之物也必须由善好来判断的宽厚之人，绕了很大的圈子才愿意割舍自己的东西，但当苏格拉底告诉他，他必须为了善好把自己的妻子让给朋友分享时，他变得迷惑起来。[65]

确实，对话的这部分所澄清的问题是人从根本上的分裂，这使人面临着艰难的选择。所有人都有双亲妻儿和自己的祖国，他们生命中的一大部分都在考虑他们。只要苏格拉底不叮请他们自然中另一个真实的部分——他们对善好的爱，显然他们的生活就是统一的。他们也希望有真正的朋友，就像蒙田界定的朋友，还有善好的城邦与正义的法律。人类被分裂的忠诚导致无法忍受的冲突并制造出许多神话。这就是为何人们实际上几乎没有他们自己所说的那么热爱真理。我们承认在我们每个人身上都存在这样的分裂，但是我们时代的政治和道德哲学对这点并不十分坚持。而我愿意这么说，这种分析人类问题的模式是古代哲学的显著优势之一，我们能够并且应该回到这种模式上去。

几乎所有悲剧冲突都关系到这一分裂，但苏格拉底对此完全持冷漠态度。他是一个古灵精怪之人。他似乎能够完全站在善好这边彻底解决这个冲突，并且显得（但仅仅是显得）把爱自己的东西看得完全没有价值。他毫无困难地放弃了他自己的东西，只除了他自己，尽管这篇对话中的两个谈话者，阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯作为一种对苏格拉底

---

[64] 比较尼采，《道德的谱系》(*Genealogy of Morals*)，散文 3，第 7 节。

[65] 《理想国》，335D-336A，449A-450A。

主义的模仿，似乎甚至连自己也放弃了。苏格拉底确实承认自己的东西有一定地位，因为人们希望善好的东西成为他们自己的——仅有它们的存在是不够的。但他确实也在最大可能的程度上，毫不妥协地把人们自己的归属于善好。但高贵的行为几乎总是为了自己而做。这一张力或许最终和一个人身体的特殊性和脆弱性有很大关系，它不允许他追随灵魂的所有倾向，这种张力还有助于把人界定为既爱自己又爱善好的存在物。他既富有激情，又是理性的存在物。其中的困难在以下事实中最好地反映出来：我们没有谁愿意放弃阿里斯托芬或苏格拉底对爱的任何一种描述。

第俄提玛一路过关斩将，最后进行了总结，她说：人们喜爱善好，人们喜爱善好成为他们自己的，他们喜爱善好总是他们自己的。“爱欲”是对总属于某个人自己的善好的“爱欲”。正是这个小小的词“总是”把我们引到问题的核心。人们希望吃顿好饭，或者得了病希望获得治疗。这些都是善好之物，完全能经得住理性分析。但对善好的追求不可避免地导致希望永远如此，还有对满足状态——福的欲望，乃至提高到永生，就不合理了，因为所有人类都会朽坏以及死亡。“爱欲”、美和诗，集中在一起围绕在最伟大、但不可能的事物——善好的周围。这是一个第俄提玛或者含糊其词，或者没有意识到的问题。在第俄提玛和苏格拉底交换看法的基础上，几乎可以被迫得出这样的结论：美是永恒——对人来说永远是如此。渴望永恒的体验，例如当一个人在臂弯中拥着他美丽的爱人时的感受，构成了“爱欲”之不同于性的地方。这个比方显然不像完整地界定美那样，但是像在柏拉图的对话中所频繁出现的方式，是为了说明特殊的一点而精心设计的。人是贫乏、脆弱的存在物。他最大的恐惧在于彻底灭绝。所有对美妙、合理的善好的渴望都是为了永恒，这根本不可能，从而也是不合理的。人的目标是追求善好，美是作为实现这一目标的基础和行动。恰恰是人的不完美，使试图仅仅通过人性就获得满足完全不可能。人的生命太过丑陋，任何人只要想到这点都不会就此满足。这是神存在的原因，他们为人的生活赋予宇宙的意义。古语 *timor deum fecit*，恐惧造就神，必须加上这句 *amor deum fecit*，爱造就神。这使过分简单化的、反神学的神学变得复杂起来。“爱若斯”或许不是神，但是它赋予诗歌以生命，来创造安慰和提升人类的诸神。这种不可能实现的渴望在奥林匹亚诸神身上达到顶点，他们永远年轻，永远美丽。这

对于人的精神性和他最危险的幻相都是必需的。第俄提玛在她充满神秘色彩的言辞中，对这种幻相既鼓励又试图去掉它神秘的面纱。她滋养着喜爱美的热望，也强迫至少一部分人去问没有这些事实他们如何能够生活。

她告诉苏格拉底，性的欲望确实富有包孕性（pregnancy）。她打破了男人和女人之间的界线，说两者身上都怀着胎儿，他们希望赋予它生命，并找到一位伴侣可以一起把它带到人间。人们可以说她指向了人的需求中经常被忘记或者被误解的一面，而人们并没有试图完全理解这点。霍布斯或洛克为我们描绘的自然人的图景（这种图景也被市场制度的实践所证实）是这样的自然人单单拴在生活之上，需要食以果腹，屋以栖身，衣以蔽体，以及其他诸多此类东西。他的经验毫无价值：他索取，而从不给予。以这种方式解释人身上的性不是没有可能，但这意味着它只是性，“爱欲”死了。这是今天人们普遍认为的观点。但是如果人们转移一下视线的焦点，注视爱欲本身的话，它就确实不能被当作饥饿一样的东西，它给予而不是索取。它压抑的特性源于充足感，并需要释放由充沛的力量所构成的张力。因此，贫乏由对永恒富有创造力的找寻得到补偿，而人们似乎生来就是为了这种找寻。第俄提玛的论证方法是致力于把所有各类爱欲现象归于最明显的一种：生殖。她用阴茎运动的隐喻来形容美的吸引力，它允诺了永恒，和对丑的排斥，用它最直接的表达，就是骨骼——当阴茎最强烈的渴望和充满之时，以及表现出丑陋的龟缩之时。第俄提玛和苏格拉底不能把这种勃起视作与饥饿肠胃的悸动一样的东西。第俄提玛在这里是阳具中心主义（phallocentric）。这是一个苏格拉底在《斐多》中一段描述的缩写版，它描述了一个载着我们离开生成（becoming），达到存在（being）的翅膀，它还对尊贵的哲学通常认为处于自己之下的事物予以完全出众的严肃对待。[66]

这种由第俄提玛宣扬的，希望通过生育行为所获得的不朽，却建立在暗中否认人们最喜爱的希望基础之上，即，我们个人的灵魂能够得到拯救。从一开始，不管富有“爱欲”之人是否意识到这点，他们都不得不放弃所有这类希望：他们如此珍视的意识将超越他们继续存在下去。像《斐多》所详细描述的那样，在苏格拉底死的那天，一个略带逃避的

[66] 《斐德若》，246C-E，251A-252C，255B-D。

苏格拉底或许适合这个场景，他不太成功地劝说悲伤的朋友：他的灵魂将得到永生。这个希望中并不包含任何“爱欲”的因素。面对即将来临的死亡，苏格拉底没有爱欲，至少在他的言辞中是如此。这或许部分地因为那篇对话中要求身体与灵魂要绝对分离，在那里，不朽要求没有被身体朽坏所玷污的灵魂的存在。但是爱人们最盲信的幻相不仅要求肉体满足的重要性，还有那些包容灵魂的美丽身体的永恒。在所有人类的思考中，无论人们谈论科学，或政治，或文学，或“爱欲”，对人的两种要素进行区分都是必要的，无论它被表达为肉体与灵魂，或者更怯懦一些，也较少说服力一些，称作心灵与肉体，自我与他者，观察者与被观察者。包含着这两种要素的人之存在模式，当然极为模糊。从“爱欲”的角度来看，身体和灵魂可以分离的看法至多是可疑而已，而第俄提玛在这个问题上的谈论一点也不清楚。爱欲首先当然在身体中呈现出来，这点从来没有被忘记。而灵魂中也有相似的热望，除非人们成心把它看作为了提供身体欲望的满足而存在的算计者。卢梭和弗洛伊德都试图把灵魂的“爱欲”作为身体“爱欲”的代用品。柏拉图没有解决那个问题，而第俄提玛试图将两者和谐地进行解释。这种看待身体和灵魂的方式和《斐多》与基督教的方式相反，在后者看来，身体与灵魂完全相悖，而且是邪恶的源泉，是一个要战斗和克服的东西。我想说，第俄提玛诗性的描述更忠实于那些可以提醒我们两者具有明显关联的现象，尽管她有点低估了总是被所有人所希望的两者间完美统一的不可能性。当然，身体的欲望永远不只是身体的欲望，而是充满了精神性，至少对于人类灵魂来说是如此，对知识的渴望由人的个别性和必朽性所决定。

第俄提玛开始陈述“爱欲”可以通过生育而渴望的三种不朽。每个个体的人都在不断流动变迁，就像他的头发和指甲的生长，以及他的遗忘和记忆那样。他由一种奇怪的身份（identity）统一在一起，但这种身份随着死亡一同消失。在第一种不朽中，这种身份的延续可以在后代身上找到。为什么人应当关注这种他将意识不到的延续，这里没有做出解释，或许也难以解释。自然吸引我们关注这点，但或许只是为了她自己的目的。此外，这种永恒的形式预设了包括各种物种的可见宇宙的永恒。亚里士多德为这种立场辩护，但并不像柏拉图所论证的那样清楚。在长期和永恒之间存在巨大差别，而“爱欲”所坚持的是永恒。第俄提玛说，无论这种从生育获得的满足可能是什么，我们都喜欢在我们的孩子身上

看到我们的不朽。我们爱他们因为他们是美丽的善好和永恒的化身，而且因为他们属于我们自己。他们是我们的不朽。毫无疑问，这是对男人和女人思考他们的孩子时的真实观察。随着这种对不朽的特殊幻相变淡，家庭亲情的维系（attachment）的力量也随之变淡。而在我们的时代，随着人们轻而易举地从家庭纽带中脱离出来，并搬离祖籍，很难再从孩子身上看到能够生生不息的某种延续。今天，孩子很难看作属于某个人自己，以及某种东西的延续，它始于我们很久之前，并持续到我们许久之后。这把我们扔回到远为孤立的自我。

不过第俄提玛对祖先家庭辉煌想象的叙述，本身就包含许多困难。首先，不是自然产生出家庭，而是法律。混乱的交配不能生育出孩子，当然指无法生育出属于自己，并以家庭的名义允诺不朽的那种孩子。只有在法律的语境中，人们才真正可以想象从自己身上产生出的后代能够栖居此世，并赋予他的性行为如此宇宙性的意味。赋予家庭以名义，并试图保证它们严肃性的法律是一种非自然的强制力，并且只有作为政体的一部分，和政体共存亡。就我所听说，存在过的最古老家庭也只能回溯到罗马帝国时期，只有近两千年。而家庭作为稍微普遍一些的现象只能追溯到八百或九百年前。有多少可疑的个人可能会把自己嵌入这些据说是牢不可破的家族血脉当中？孩子是伟大的赐福和欢乐，但是为了在他们身上看到永恒，人们必须忘记一个可怕的宿命。

在这个最初阶段，男人与女人之间的性吸引只有在生儿育女方面才有合理性。生育孩子的两个个体之间的爱没有独立地位，而在阿里斯托芬那里，孩子只被当作意外事故。第俄提玛的方式给予生育的自然循环以充分的地位，而阿里斯托芬的方式则把这种地位赋予直接和强有力的吸引。第俄提玛的自然至少暗含着这点，它更侧重于可见的物种，并更偏爱能够在植物和动物生长中发现的那种运动，而不是位置移动的那种运动。换句话说，她不是一个原子学家，而更接近于一个生物学家，把原子看作由事物的种类或者“形式”（Forms）来控制，种类的异质性优先于原子的同质性。因此，第俄提玛理解的人类，比厄里克希马库斯和阿里斯托芬更接近于自然及其目的性的一部分。第俄提玛反映出发生在存在论（ontology）或者说对自然的理解上的变化，这种变化和苏格拉底从盲目地试图看到原子，转变为考虑对各种事物的反思具有历史性的关联。原子之类的东西永远都看不到，但是被我们的理性认识为我们所

看到的各种事物的基础。“形式”或者“理式”在语源学的意义上指向眼睛以及它们所看到之物的首要性。以这种方式理解的自然哲学和爱人的推理或沉思*的快乐之间具有某种关联，爱人最喜欢的是注视被爱者的美。没有任何其他的发言者如此关注这种纯思的快乐，尽管它在阿伽通对美的描述中已经有所预示，因为他自己对被注视比注视更感兴趣。阿里斯托芬关注与被爱者的交合，关注对他或她的抚摩与感觉。

在讨论完生育，即物种的生生不息这种像“爱欲”自身那样朽坏中的不朽之后，第俄提玛开始向上爬升的过程。就是在这里提出了性欲的排列次序或者说等级的微妙问题，这个问题为许多现代人所反对。这是灵魂中所包孕的那些东西的范畴，渴望在其他人的灵魂中产生审慎和其他德性。在第二阶段，激励人们对荣誉的渴望或者说对荣耀的爱，自然地具有优先性，这并不是说爱荣耀仿佛对于弗洛伊德那样，具有社会实用性，而是因为它比单单是性交行为更能满足包孕性的这类主题。与此同时，这里开始呈现出爱欲渴望和爱欲行为的某种分离。实践第二种“爱欲”之人的范畴非常宽泛，包括诗人、发明家、政治家、立法者和创始者。但是他们都被第俄提玛描述为爱人，他们从事于教育那些美丽的人，看起来和恋童者别无二致，显然，他们并不包括在渴望通过生儿育女来满足不朽愿望的人之列。一个立法者当然必须使自己家庭的利益从属于城邦的利益，尽管并非每个人都赞同这种对轻重缓急的安排，但他也不难理解。对于立法者，这不是巨大的牺牲，因为他的激情促使他较私人行为而言，更偏好于公共行为。这样的人往往不是好丈夫或者好父亲；他们没有时间沉湎于家庭。

对不朽的渴望把人们从仅仅对他们自身的单一关注中提升出来，但不清楚对不朽之名的渴望是否也是爱欲倾向的结果。倘若果真如此，那么政治家和立法者都是充满爱欲之人。但是，在其他地方，爱名誉被柏拉图视为 *thymos*，也就是意气（spiritedness）的一部分，是“爱欲”的宿敌。在《理想国》中尤其如此。[67]似乎第俄提玛或多或少拓宽了事物范围，对所有人的强烈渴望都进行了全面而充满爱欲的描述。第俄提玛试图把这些公共人物——城邦创立者和诗人们的渴望纳入她的论断之

---

* 在希腊语中，“沉思”和“注视”用同一个词来表示。——译注

[67] 《理想国》，548C。

中，即所有的男人和女人都具有包孕性，因为他们都生产出某些东西——一个城邦或一首诗——使那些被他们所影响的灵魂变得更加善好或者美丽。自身行中道（moderation）和正义(justice)之德固然吸引人，但如果有人说“我使众人行此德”，它们就更加令人心向往之。对一个人精神之子的沉思可以被认为是比对其肉体之子的沉思更高的一件事。这是苏格拉底在《理想国》中给年轻的格劳孔提供的满足——通过建立一个教育男人和女人的城邦所带来的满足。但是理解肉体的“爱欲”如何被包含在这种对产生美丽灵魂的爱之中，仍然非常困难。

如果人们看到第俄提玛是如何讨论那些致力于教育俊男者的爱欲倾向，并且这种情况可以严格地适用于苏格拉底本人的话，或许这个困难就能得到解释。应该指出，第俄提玛描述的三个层次全都与成熟的苏格拉底对得上号，他是一个父亲、教育者和哲学家。这位教师被美丽的年轻人所吸引，希望能够以此塑造他们，并且为自己在他们身上的影响感到骄傲。不管他们愿意与否，他希望他们产生转变，从身体转向对灵魂的关注。一位体育教练能够改善一个年轻人的身体外观，但一个严肃的人则首先对这个年轻人用他的身体做什么产生兴趣。这里坚持了与“爱欲”相关的身体和灵魂的关联，并且使我们真正看到苏格拉底对立法者和诗人批评的一方面——他们的“爱欲”并不完整。他们的野心是要影响整个人民，他们不得不以群体来对待他们，却无法对某个个体予以特殊关注。这一野心与关注个体的“爱欲”相冲突并削弱了“爱欲”。苏格拉底希望自己得到提升年轻人的盛誉，而不是败坏他们的指控，但是他的野心必定被真正吸引他的力量所限定，这种吸引始于他们的身体，却结束于他们的灵魂。只有在首先始于身体的吸引中实践过的人，才能胜任这种转换。人们可以想象，这样一位教师将会遇到丑陋的年轻人，他们的精神如此卓越，乃至可以忘掉他们的身体。深深爱上一个丑陋身体内的美丽灵魂比爱上一个拥有丑陋灵魂的美丽身体更有成就感。立法者所偏爱的德性是中道和正义，它们是最有利于政治秩序和稳定的德性。第俄提玛没有说这个教育者喜爱什么德性，但我想人们可以胸有成竹地认为他更关注勇敢和智慧，这些德性或许是立法者自身的特点，但不是他们所倡导的德性。这位教师和立法者不同，他可以如实地宣扬自己，而不是自己的歪曲形象而已。通过这种方式，教诲较之立法或做诗更具有爱欲。

第俄提玛给我们展示了一个智慧和审慎之人的图景，他满怀爱欲地被一个年轻男孩吸引，通过和他交谈作为一种思想的引诱，引起他的回答和反应以愉悦自己。确实很难想象，一个严肃的人会永远喜欢一个金发碧眼的哑巴，一个他永远不能指望任何相互交谈的人。显然，在身体的吸引和灵魂的吸引之间存在一种张力，在教师和学生的例子中，很难相信可能将性与谈话相替换。此外，整个关系中所弥漫的紧张与怀疑更富有爱而非友爱的特征。朋友间是平等的，而刚入门的学生与教师间则不平等，不过恰恰是教师可以实现或完美化的这种潜在状态和不完美，才构成了这种关系的独特魅力。从身体的观点来看，生育后代的性行为更加合一与热切。但是在身体与灵魂的结合中存在着无与伦比的力量，它允诺了双方之间的延续与合一，但又不必是为了生儿育女才结合在一起的结果。这帮助我们理解后阿里斯托芬时期的苏格拉底何以花如此多的时间和年轻人待在一起，而从他们身上，他不能指望学到更多哲学的新问题。新鲜、美丽的灵魂所呈现出的景象不禁使他感到愉悦。这个后来的苏格拉底发现了灵魂，它是事物的一部分，甚至是本质部分。他发现了，或者至少是学会了严肃地对待“爱欲”以及它对美丽之物，尤其是美丽之人的吸引。这是一个高蹈之旅（high vocation），但它始于人们认为很低的地方——占有身体的欲望。有一根金线始终在具有苏格拉底般资质的人之间，从一个人引向另一个人。他希望教诲别人不是由于受到性的吸引，而是由于他需要教诲别人才受到性的吸引。他从这个人身上产生的愉悦能够给予他希望，他所教诲的东西，哲学，将在政治秩序的变换之间流传万代。

在这段对荣耀之爱的论述中，第俄提玛回答了斐德若和泡赛尼阿斯的问题。对斐德若，她解释说他所赞美的阿尔刻斯提和阿喀琉斯是为了赢得不朽之名，而非斐德若所描绘的是那种死后在另一个世界中获得的不朽。她以这种方式来指导泡赛尼阿斯，一个人*能够*充满爱欲地希冀对一个年轻人进行指导，同时希望得到他的身体。两者的关系不必是“我将教给你如何操作你的电脑，不过你要让我和你发生性关系”这样的类型。这个人*确实*能够在他所爱的人的灵魂之中找到某些美丽的，或者潜在美丽的东西，这种关系既提升了身体的吸引，又与之相悖，这点泡赛尼阿斯没能论述清楚。斐德若和泡赛尼阿斯赞美的“爱欲”有缺陷，而且比证明他们希望从“爱欲”得到的东西如何合理的那些思想观念

（ideology）几乎好不到哪里。但那些思想观念使某些关于人类爱恋的真实、卓越的自然变得神圣。它们不只是如我们所说，为了满足自身而予以理性化，而是指向超越自身之处，不过这必须得在斐德若和泡赛尼阿斯的希望或者能力之外对它们进行思考。苏格拉底并没有为了获得对欲望的真正理解，就把他们自圆其说的过程一笔勾销，他会鼓励他们在自己所希望的东西中看到比尚未意识到的东西中更多的内容，同时温和地批评他们，推着他们尽可能走到最远的地方。爱欲的修辞不仅是修辞。苏格拉底利用这些人，同时也试图帮助他们。男人和女人应当充满爱欲地为某种观念进行辩护，因为这使他们比原来更好。但正如第俄提玛所表明的那样，只有极少数人能够成为爱欲科学的内行。

人们必须记住，这第二个阶段也使不朽的渴望破灭，因为即使是诗、创制、法、城邦、教诲，以及随之而来的荣誉往往比家庭延续更长时间，但是它们几乎必定随着时间而湮灭。

这是第俄提玛以一种轻慢的方式告诉苏格拉底本人的东西。她做好了思想准备，相信他可以理解前两个阶段，但怀疑他能否理解它们通达的巅峰。确实，这最后一部分包含了她的教诲中最神秘（mysterious）和灵异（mystical）的看法。她要做的事显而易见：她正在试图描述出现在一个变得完全智慧者身上的哲学经验。当然，这并不可能，因为没有一个人是或者曾经是完全智慧的。这是对以哲学为生活方式的人会得到何种回报所进行的描述，相当于过基督徒生活会获何种回报的描述。当然，这种描述对于一个被界定为怀疑者的哲学家来说，比一个被界定为信仰者的基督徒更加难以接受。但是通过描述如果哲学家的部分经验被补全可能会是什么样子，就可以帮助解释这些部分经验本身。这就是为什么苏格拉底把她称作智者的原因。

她描绘的辉煌景象目的是使人相信，哲学是最富爱欲的生活方式。苏格拉底总是在教诲哲学生活是最必要和最善好的生活。在《理想国》中，他试图表明哲学生活是最正义的生活，在其他地方，他还说哲学生活是最虔敬、最科学的生活。他试图表明哲学是人类尊崇和追寻的全部其他生活的真实实现。这里，第俄提玛只说如果“爱欲”是对美丽之物的“爱欲”，那么哲学家所见就最美丽，从而最有爱欲。但是人们必须放弃种种当初被理解为期望从“爱欲”中得到的东西，比如正义或者虔敬。哲学生活或许可以涵盖所有其他生活方式，但这种生活方式对于过其他

生活的人来说迥然不同。它是没有城邦的正义，没有神的虔敬，没有交媾或互惠关系的“爱欲”。

一旦第俄提玛开始讨论哲学，她就不再那么坚持“爱欲”富有包孕性的说法。哲学沉思不像男人和女人的结合，以及立法者、诗人、创制者和教师热爱荣耀那样会产生成果。她描述了从对美丽身体的性吸引到哲学的运动，前者始终作为她的开端，而哲学则承认美丽的身体不是美的全部，或者美本身。一个美丽的身体，即使再令人赞不绝口，也会使他承认，如果他真的爱美，就还会有其他的不同的美丽身体必然对他产生吸引。第俄提玛说得很明白，既然一个人必定至少爱两个身体，就似乎没有理由不去多爱几个。面对“爱欲”的人所看到的爱欲问题包括，一生中不可避免会被许多身体所吸引，并被诱惑着服从于这些吸引；但同时他又意识到与一个伴侣长相厮守也有某些美妙和值得赞赏之处。将第一种选择绝对化的化身是唐·璜(Don Juan)，而选择后者的化身是圣普乐(Saint-Preux)或者维特(Werther)。这两者似乎都不够完美，根据第俄提玛的说法，这是因为人们只爱美，并希望永远与之相伴，但是人们实际上能够与之交合的血肉之躯只是美的不完美表现。人在法律上的忠贞不过是对真正忠贞的模仿，甚至在某种程度上成为达到真正忠贞的阻碍。两个爱人之间的忠贞表现了某种这类关系中应该有，但是又不能有的东西。同时，只是随随便便和生活放荡的人，尽管点出了问题所在，也是在寻不到美之处寻找美。对永恒伴侣具有绝对偏好的浪漫主义说明了古典趣味和浪漫趣味之间的差异。浪漫派希望把那些在古典派看来无法固定，同时向真理敞开的东西固定下来。第俄提玛教诲的这一面的确非常严酷。“爱欲”的活动从两个相互拥抱，希望永远厮守的人的魅力转移开，而这种魅力被阿里斯托芬精彩地捕捉到。找到一个支持滥交的好理由似乎很妙，但是如果你仔细思考一下就会发现，第俄提玛也摧毁了滥交的快乐。滥交只是一个让人认识到他要找的东西不在这里的一个手段，如果一个人坚持随便下去，他就会很快变得腐败至极，而永远没有学到教训。在这方面，从一而终的伴侣更为可取。

这个问题可以通过下面这个例子解释得更加清楚，即对自己的国家，或者用现在流行的说法，自己的文化保持忠诚和世界大同的自由之间进行选择。有些人并没有看到某个选择的魅力所在就非常轻易或本能地加以选择，但其实哪个都不完整。我们都知道根基和传统共同体如何美好，

以及它们带来的归属感及与他人的息息相关（这是确实无疑的）。忠实于这种联系的人把另一种人看成无根的世界大同者：自私，因为他们没有从祖国的土壤中成长，也没有被它的历史所滋养。而另一部分人则认为归属于自己特定的文化不仅不正义，并且愚蠢，他们在其他文化中看到了在自己的家园中被否定的各种各样的灿烂机会。但是根据一个人的意愿成为其他文化的一部分是否可能？这些文化也会反过来显示出它们特定的不义和愚蠢。那些选择其他国家和试图成为其中一员的人总隐隐有些荒谬之处。他们似乎仅仅在模仿，而永远无法真正成为其一部分。但如果这样的人不设法附着于一个异域文化，并使之成为自己的文化，那么在一个只存在国家和文化的世界里他们又何处容身？无论身体上还是灵魂上，他们都不免成为微不足道的浪子。

这似乎成为一个人自己和善好之间，安分守己的无知和不幸的知之间的悲剧性冲突，这是它在今天表现得最为普遍的方式。这就是尼采看到的问题所在，他告诉我们人们需要可以生活在其中的视域(horizon)，但是所有的视域都是文化的诗性创造，当一个人知道了事实，他就再也无法生活在其中。[68]当然这些视域的地位正是柏拉图和尼采的分歧之处。柏拉图试图使他的观点在苏格拉底这个人物身上表现得具有说服力，他始终待在自己生长的城邦中，但是不属于任何一个地方，也不信仰他的共同体成员所信仰的任何东西，但是他几乎不是一个不幸或者悲剧性人物。苏格拉底是尼采攻击最强烈的一个人。尼采认为人必须不断寻找一个新的视域，一个可以扎根的新地方，而苏格拉底坚持，灵感的最深刻的根源在自然中，或者说在宇宙中，人只有通过脱离他碰巧出生的视域，才能成为充分的人。或者换句话说，苏格拉底坚持存在一种绝对的视域：他把城邦或文化比作洞穴(cave)，但是哲学家能够爬出洞穴，走到太阳光下。尼采说，只有洞穴，没有太阳。这就是为什么苏格拉底说灵魂中最重要的现象是“爱欲”，一种压倒一切朝向太阳的吸引力，它滋养并拓展了灵魂。对人类的滋养不是通过固着在土地上的根，而是通过眼睛，它们注视着事物永恒的秩序。对柏拉图来说，最高的德性是爱智慧，但对于尼采来说，是思想的诚实，坚忍不拔地直面丑陋的事实。这就是为什

[68] 尼采，《对于历史的利用与滥用》 (*The Use and Abuse of History*)[通行的中译本译为《历史对于人生的利弊》。——译注]，第 1-5 节。

么尼采不能把“爱欲”作为他研究人之心理的中心，他被迫退回到权力意志(will to power)上去，它制造秩序而不是对它沉思静观。当卢梭谈到“几个伟大的世界灵魂”，他指的是苏格拉底这样的现象，而不是人们通常看到的微不足道和遭人厌弃的世界大同主义。[69]一个爱上意大利艺术的美国人或许决定前往并住在那里，还要试图成为一个文艺复兴的意大利人，或者也可以像莎士比亚那样，利用这段经验，把自己向以前从未意识到的美敞开，并最终不属于任何国家。伯纳德·贝伦森（Bernard Berenson）[*]可笑的假绅士做派显示出第一种选择的错误，而莎士比亚本人和他的戏剧都表现出第二种选择的卓越之处。不清楚尼采是否像今天大多数学者所相信的那样正确。

第俄提玛教诲的残酷在于人们必须把这么多构成我们生活魅力的东西抛在脑后。苏格拉底在《理想国》中告诉我们哲学家是惟一真正正义之人，但是他的正义只能形单影只地践行，而没有一个人们可以确实生活在其间，使大多数人感到满足的共同体。[70]在这儿，他必须去爱，却没有温热的身体和另一双爱慕的眼睛。

哲学家在爱的阶梯上进行的攀登是朝着永恒存在之物上升,而非那些形成的和已经成为过去的事物。注视和或许成为永恒之物是哲学家达到永恒的方式。第俄提玛所教导的哲学是把它可以达到的目标设定为智慧的完善，这是对美和永恒的充分把握。几乎可以肯定存在着永恒之物，不管它们是什么。在对人身体的观察中，它们最永恒的是其形式或形状，但是肉、血和骨骼却总是不断处于循环替换之流中。在这些身体死后，还有一些类似形式的身体，它们由现在已经死亡的身体所生育，而后者再也无法被复制。事物的可见之形是我们所知的最永恒之物，而第俄提玛告诉我们最真实、最不变之物是这些形，它们是我们在身体上所得到

---

[69] 卢梭，《论人类不平等的起源和基础》(*Discourse on the Origins and Foundations of Inequality*)，选自罗杰·马尔特斯(Roger Masters)编《论文一和论文二》[“论文一”通常指卢梭的《论科学与艺术》，而“论文二”通常指《论人类不平等的起源和基础》。——译注](*The First and Second Discourses*)(New York : St. Martin's Press, 1964)，第160页；比较第133页。

[*] 贝伦森(1865-1959)，美国艺术批评家，专门研究意大利文艺复兴时期的艺术作品，主要著作有《佛罗伦萨画派的绘画》、《文艺复兴时期的意大利画家》等。——译注

[70] 《理想国》，486B，496D，517B-D，591-92，619B-D，620C。

的反映。第俄提玛概括出苏格拉底关于“理式”或者“形式”的教诲，但是她的方式却在两方面都有偏颇，并且回避了与该教诲相关的明显困难。哲学就是学着变得迷恋这些形式，它们比最先吸引我们的身体更加真实。她复制了苏格拉底的辩证法，论证说人们从某种身体与灵魂的统一的个体，转向支配着人的生活方式、实践和法律，并从那里转向知识的各个分支。实践与法律首先存在于言辞中，在被个体所吸引之后，下一步就是对它们感兴趣，因为它们在共同体之内塑造和统领着个体。例如，苏格拉底将向雅典人谈论他们的法律，并不可避免地被拖向要求正义的请求，正义就是标准，违背了它，法律或实践就要进行裁决。正义的“理式”或者“形式”遵循着人的法律，并注意人们对它们的看法。正义不是人们在自然中单靠肉眼所看到的东西，而是首先在人们的意见之中。意见的不充分以及习惯性的自相矛盾反过来反映在不同于意见的知识中，并且是各种各样的知识。“理式”或者“形式”本质上是区分事物的种类，而这些种类构成了自然本身的复杂性。其中每一种都和一种特定的知识相联，它们详细描绘了整全，并提供了思想活动的对象。

第俄提玛以对身体的喜爱为开端，把这一运动过程描述为一个流畅的转变过程，从特殊转向一般，从变化转向永恒，从可见之物转向可思之物。因此，沉思整全只是起初对一个人所产生的爱欲吸引的完善，并提供了人们从那个人身上所能期望的所有满足。这就是为什么她声称最高的“形式”，诸“形式”之“形式”(the Idea of Ideas)，是美。在其他地方，苏格拉底曾说诸“形式”之“形式”是善好之“形式”(the Idea of good)，这与他清晰和辩驳的理性主义更为贴近。[71]这一区别揭示出第俄提玛的论述及其“乐观主义”的不充分。她教诲道，最终的经验在爱欲上将像最初一样令人满足，甚至更为满足。此外，她暗示说哲学能够克服自身，并转变为智慧。这是一个对事物的确认的描述，而没有哲学家可怕和丑陋的怀疑。她就像阿伽通赞美“爱欲”那样赞美哲学生活，而不是如其本然地对它进行描述。她试图建立起哲学生活的尊严，如果它被证明是最高生活方式，就必须如此。但是她做的正是她批评苏格拉底所做之事；她忘记了“爱欲”究其自然并不完整，因而也不美。哲学至多是对她描述的目的的预示，但充满着令人关切的疑问和质疑。

[71] 同上，505A，508E，517C。

哲学和“爱欲”都是丑陋的，都交替于死亡与不朽之间，在这两个方面它们很像。正如第俄提玛所描绘的那样，“爱欲”就像苏格拉底，而苏格拉底是优秀的哲学家。在爱的阶梯上艰难的攀沿中，这将我们引导到最无法令人满意的境地。在其终点所允诺的满足是不朽，为了这种满足才从起点开始攀登。哲学家沉思的对象是不朽，这点不假，但是第俄提玛希望我们忘记哲学家并非不朽。她说如果有人可以实现不朽，那就是哲学家。这个“如果”很成问题。只有哲学家最清楚地意识到这种被美所引诱的自我忘却，并加以抵制。他知道他终有一死，他和永恒之物的接触提供了衡量它们和他之间差距的标准。

有了这种意识，他还如何能够继续前行？他的灵魂中显然有某种瑰丽与宽广，拥有对整全的启发性特质的意识，和区分何为幻相，何为真相的特殊能力。但是他不得不和死亡打交道，并终生伴随着这样的意识：为了在短暂的一生中过得好，他必须粉碎一切笼罩在他视野之上的希望。他将享受真实的快乐，而不是那些鼓舞所有其他人的、虚假的不朽期望所带来的快乐。在这点上，苏格拉底变得像伊壁鸠鲁，对后者来说，源于诸神的希望和恐惧被哲学所消灭，它们只能被消灭的确定性所替代。对于非哲学家来说，他们几乎无法理解，这些哲学家怎么能够活着就去沉思这些可怕的必要性。当然，这就是第俄提玛所描述的哲学的巨大优势，她设法为那些不仅自己不是哲学家，甚至也不相信可能存在一种完全投身于求知生活的人，复制出哲学的壮观与快乐。她似乎反映出是什么使这些哲学家即使意识到自己的处境还能够坚持下去，这就是，对于这些人来说，伴随着思考的巨大快乐。他确实是“资源”与“贫困”之子，濒临死亡之时凭借自身的一点不朽又活过来。“爱欲”既是人伟大的诱惑者，又是他的解放者，这取决于它如何被使用。

真正的哲学家的生活是什么样子？他会不断地寻找万物之因，并询问“……是什么？”之类的问题吗？比如“人是什么？”“正义是什么？”“美是什么？”以及“神是什么？”但是他和第俄提玛所描述的人不同，他不能，也不愿意永远生活在这个高度。他将不断返回到那些真实、有自己意见的有血有肉的人身上，当初正是这些人吸引了他，并从他们身上学到了问题。他们是他通往“理式”的惟一路径，只要他没有完整地看到“理式”，他就必须以他们必须解释的世界来解释这些“理式”。哲学家仍然有身体，无论灵魂的“爱欲”多么强大，都无法消除身体和它

的欲望。第俄提玛使事情似乎变成了所有被隐含在最初的爱欲吸引中的东西，全部可以在哲学中得以实现。但是哲学家仍然将会经历身体的性吸引。他不是一个以肉体禁欲来夸耀自己的圣徒。他将做一切使他快乐之事，只要它不破坏他对于快乐的等级秩序。他会饮酒，也会有肉体之欢，只要在允许、甚至鼓励他思考的程度之内。原本吸引他的年轻人现在变得模糊起来：他既是一个能够立即满足爱欲的对象，又是能够通向哲学的踏脚石，这两个功能并不等同。苏格拉底的确曾娶妻生子，尽管无论是同妻子还是孩子在一起，他得到的都不是完全的幸福。他整日围绕在一些有魅力的年轻人周围，尽管不清楚他是否曾经和他们发生性关系。如果真是这样，他就无法那样严肃地对待他们。或许最重要的是，存在这样孤独的沉思者，他为了沉思，把自己和所有人隔离开来。他真实生活中的三个层次反映出，对于人这样复杂的存在物所必须的建筑结构（architecture）。没有什么可以轻而易举地圆融自洽（fit together），为了使万物处于恰当的秩序中，有很多东西需要克服。他最倾向于迷恋思想的快乐，它比身体的快乐更加不固定，更加持久，更加自足。最终，那些曾经吸引他的人消失在对超出自身的虚幻之物的追求中，他们甚至，并且尤其是在拥抱的时刻寻求这些东西。人们必须把阿里斯托芬和苏格拉底，或者至少是他们的论证结合在一起，才能对整全的人所要求的东西有些清晰的认识。

第俄提玛的教诲试图对人类心理进行充分的、富有爱欲的描述，她的努力成败参半。“爱欲”的原始欲求被它们充分实现后的状态所否定，但是恰当理解的“爱欲”最能预示对人类处境的理解，必朽之物渴望不朽。她使人们清楚，灵魂的“爱欲”永远不能被理解为只是身体“爱欲”的舶来之物。因此，她能给予灵魂，也能给身体以恰如其分的对待。但是当苏格拉底结束自己对“爱欲”的赞美时，他只能说“爱欲”是人最好的合作伙伴，并赞美它的力量和勇敢。“爱欲”是对于善好生活来说最为本质的将勇敢和节制混合在一起的关键所在。首先，它提供了飞跃 *nomos* 的动力。

十一

苏格拉底理所当然地受到每个人的赞扬，只除了一个人，那就是阿

里斯托芬，他试图讨论涉及到自己的一段话。我们永远听不到他的回应，但我们应该试着揣摩他可能会说些什么。不幸的是，他被打断了，不过以一种充满魅力的方式被打断，因此我们决定忘掉他（212C—214B）。阿尔喀比亚德，被誉为当时最美丽和最有才能的人，醉醺醺地破门而入，还把自己装扮成狄奥尼索斯本人。正如我们说过的那样，这是他最大胆之举的前夕，这一举动可能导致建立超出雅典人先前梦想的帝国。阿尔喀比亚德也处在这样一个时刻，他的卤莽使他变得不虔敬，正是这点毁了他。他具有神的魅力，却有着人的脆弱。实际上他充满了爱欲，但是像神一样，更多的是在被爱的模式中。他不是潜在的僭主，尽管他希望独领天下。他希望人民纯粹而自发地爱他，他们通常也的确如此，但是人民永远都不可靠。他能使政治变得允满爱欲。他使公民狂热地渴望得到西西里。他希望所有善好之物走到一起。他是某种野心和渴望的巅峰。他的西西里计划只是他征服世界的计划中的第一步，后来他的野心由亚历山大大帝(Alexander the Great)实现。[72]即使当他成为孤零零的流放者，没有任何政治基础，他还成功地成为希腊事务的仲裁人，先是在斯巴达，然后在波斯人中间。这是一个无与伦比的成就，他的灵魂战胜了希腊的身体。他对灵魂的力量具有近乎苏格拉底式的疯狂。就像哲学家一样，他渴望整全，不过他的整全是此世真实的整全。

我前面说过，阿尔喀比亚德是被苏格拉底的谴责者用来证明他败坏年轻人的首当其冲的公众事例。另一个和苏格拉底有关的潜在僭主，也确实成为僭主的是克利锡亚斯（Critias），但是非常清楚，他从未真正接近过苏格拉底，苏格拉底无论如何对他来说也没有吸引力。柏拉图和色诺芬为我们记录苏格拉底的生活，就是试图把苏格拉底尽可能地从这个粗陋的控告中开脱出来，但是如果人们细细琢磨，他们又总是在告诉我们真相。色诺芬记载了阿尔喀比亚德和他的叔叔伯里克利谈论法律这个重要主题，阿尔喀比亚德羞辱这位伟大的政治家，说伯里克利不懂什么是法。伯里克利放弃了这次谈话，说这是自己年轻的时候常常说的话，对此阿尔喀比亚德回答说，他希望当伯里克利最优秀的时候能够认识他。色诺芬否认阿尔喀比亚德受到苏格拉底的影响，但是他叙述的这段谈话却是完美的苏格拉底式的谈话，以及苏格拉底自己不断进行的探询模式。

---

[72] 修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》，第6卷，第18、90章。

在克利锡亚斯身上就没有出现类似情况。确实，苏格拉底羞辱过他，对此克利锡亚斯怀有极大的怨恨。[73]那么，阿尔喀比亚德就是那些确实受到苏格拉底影响的年轻人中的一个例子，他们反过来又影响了雅典的公共生活。对这种教师-学生间的爱欲关系以及它是否会破坏政治，非常值得我们加以考察。苏格拉底肯定被这个年轻人的灵魂所吸引，它以自己的方式卓尔不群。在阿尔喀比亚德身上，必然有一种或许要归咎于苏格拉底的超政治的不节制。苏格拉底对 *nomos* 的批评和他给予“爱欲”的极高地位都符合我们所了解的阿尔喀比亚德的个性，但苏格拉底是否可能不负责任地怂恿一个如此有天赋和危险的人值得怀疑。阿尔喀比亚德承认苏格拉底对他的教育是个失败（215E-216C），但是像苏格拉底这样一个灵魂的占卜者难道不懂得这将不可避免吗？在一个高度危险的人身上的失败和故意败坏（年轻人道德）同样难逃其咎。阿尔喀比亚德的观点似乎很像第俄提玛对“理式”和美的观点的政治翻版。或许苏格拉底认为，阿尔喀比亚德对雅典人来说，毕竟是件好事。或者，他一点也不在意。但是认为阿尔喀比亚德是苏格拉底的得意门生，则是一个巨大的错误，这个错误源自大多数人眼中的政治辉煌。毫无疑问，他的得意门生是柏拉图，用尼采的话说，他乃古代所孕育之最美(fairest growth)。[74]阿尔喀比亚德只是被哲学吸引了片刻，显然他无法从饮酒中找到鲜活的营养作为哲学的资源。柏拉图开始时被政治生活所吸引，他是诸多有天赋的雅典年轻人之一，他们相信民主政体对于他们过于张扬的自然来说既不道德，也不正义，但是那种生活最终对他们失去了吸引力，于是他们义无返顾地离开它。尼采说柏拉图被苏格拉底所败坏，他摧毁了他的创造力以及伴随着它的高贵本能。[75]我们必须把苏格拉底和这个惊人的阿尔喀比亚德之间的关系，转移到苏格拉底和柏拉图之间关系的意象中去，关于这点，无论是柏拉图还是苏格拉底都没有告诉我们。我们可以推测，如果柏拉图始终投身于政治，他将和阿尔喀比亚德具有同样的天赋。我们可以通过比较苏格拉底对阿尔喀比亚德教育的失败和对柏拉图教育的成功，来评判这位“爱欲”大师。我们可以从修昔底德那里得到关于这

[73] 色诺芬，《回忆录》，第 1 卷，第 2 章，第 12-18，40-46，29-38 节。

[74] 尼采，《超善恶》，前言。

[75] 同上，前言；格言 190。

位政治家的情况，我们也可以从那些对话中了解柏拉图是何许人。在这里，我们有苏格拉底的爱人——阿尔喀比亚德对他进行赞美，而柏拉图对话整体上是柏拉图对苏格拉底的赞美。几乎没有人曾经从有价值的爱人那里获得过如此至高无上的褒奖。

阿尔喀比亚德使这场宴饮重新恢复了生机，并强迫那些已非常勉强的同伴继续饮酒。他一来就作为主持者，并单方面地夺取了《会饮》的主持地位，尽管后来非常自由地与他称作最持中道的厄里克希马库斯共同主持（在后者的坚持下）。厄里克希马库斯命他赞美爱，这是他们小小政体的习俗。当阿尔喀比亚德注意到苏格拉底，他假装大吃一惊，这是那种遭到拒绝的爱人与被爱者不期而遇之时所感到痛苦的震惊，尤其是当他还看到他与别人卿卿我我。苏格拉底控诉说，他遭到阿尔喀比亚德的性骚扰，需要其他人的保护。所有这些当然都很荒唐。人们只要想象一下这两个人的相貌就够了。这是一出文雅的喜剧，但是它反映出一种深刻和复杂的关系。容貌俊俏的阿尔喀比亚德反而是失意者，苏格拉底对于他，比他对苏格拉底更加重要。

起先，阿尔喀比亚德顺从地接受厄里克希马库斯的命令去赞美“爱欲”，但是随即他又想了想，说苏格拉底永远都不会允许他赞美除苏格拉底本人之外的任何人，不管是神还是人，如果他这样做了，就会挨揍（214C-E）。我们或许觉得这似乎是粗暴的中伤，但是再一想，即使苏格拉底不在乎众人的评价，但不一定不希望被最好的人视为最好。他的谈话总是以获得其他谈话者的承认而告终，不管他自己是否愿意，他都胜人一筹。就像我们在对话中所见，无论他去哪儿，所到之处都会成为焦点，以及吸引注意力竞争中的胜利者。他自我肯定，并似乎需要肯定。这似乎是他不完美智慧的必然结果。因此阿尔喀比亚德改变了主题，请求允许他赞美苏格拉底。但这最终说的还是一回事，因为苏格拉底就是“爱欲”。对“爱欲”的描述与他相仿，他是阿尔喀比亚德爱欲渴求的巅峰，他就是“爱欲”所赋予之天赋的明证。在一次奇怪的突变中，这个丑陋、不完美的东西，不管他是“爱欲”还是苏格拉底，却成为这个最伟大的俊美青年所深爱的人和统领者。最不完美者成为最完美者。对这一悖论的解释将揭示出《会饮》最深刻的困境。这是一件多么奇怪的事啊，那个时代最受青睐的人煞有介事地把苏格拉底描述成所有人中最受青睐的一个。

阿尔喀比亚德对苏格拉底的赞美，却以在政治公民组成的法院面前谴责苏格拉底的形式进行。这是另一个指控苏格拉底的，更为深刻的版本，指控者比雅典群众（*demos*）对他的了解更为密切。阿尔喀比亚德把自己说成是遭受苏格拉底委屈的受害者。但是在阿尔喀比亚德富有魅力和卓越的坦白中，他承认所受的委屈恰恰是苏格拉底令人称道的德性中本质的东西。他是一个得不到回报的爱人，在抱怨着自己所爱的人。如果由一个诚实之人作证，任何这种抱怨最终都会成为对被爱者品质的赞扬。在对苏格拉底的赞扬中，阿尔喀比亚德指出苏格拉底的勇敢、他的中道和他的智慧，但是从来没有说过他正义。城邦对苏格拉底的抱怨是他行不义，再往下讲就是他不爱 *demos*，和阿尔喀比亚德抱怨他不爱自己异曲同工。

阿尔喀比亚德的话（214E-222B）具有试图证明苏格拉底是最美丽、最有吸引力之人的功用，但这十分困难，因为他的丑陋被公认为不同一般。阿尔喀比亚德的天才之举相当于证明，从外部来说，哲学本身以某种特定方式来说是非常丑陋的行为，但它是最善好、最美丽的生活方式。阿尔喀比亚德这样做的最妙之处在于，他描述出自己如何臣服于苏格拉底的魅力，这种魅力与干巴巴的学术教条有天壤之别。没有人比阿尔喀比亚德更血气方刚，也没有人比他更有能力保持正常、健康之人的视角，而不是那些皈依某种信仰者、殉道者以及狂热分子的视角。此外，在他的言谈之中有种令人惊讶的坦率，有的人或许甚至会说那是无耻，他在修昔底德著作中的言辞也证实了这种坦率。他谈到自己通常没有耻辱感，这是如神一般的特质，尽管如此，这也是堕落者颓废的自我卖弄。他是一个灵魂广阔之人，希望向整个世界敞开他的灵魂，而没有普通人的虚伪，或者说不需要让它顺应公共意见。他希望被爱，但是希望恰恰如其所是地那样被爱。或许他是该时代能够和荷马式的神或英雄相提并论的首要人选，就像他自己把布拉斯达斯（Brasidas）和阿喀琉斯进行比较，把伯里克利比做涅斯托尔（Nestor）或者安提涅尔（Antenor）（221C-D）。他完全是具有说服力的见证者，他醉醺醺的样子只能证实他酒后吐真言。

为了使苏格拉底的魅力合情合理，阿尔喀比亚德通过把他和林神西勒诺斯（Silenus）*或者半人半兽的马尔苏亚（Marsyas）进行比较，从

* 酒神狄奥尼索斯的养父和师傅，也是森林诸神的领袖。——译注

而有力地开始他的论述。苏格拉底身上没有荷马式的典范，因此阿尔喀比亚德不得不转向荷马以外的神话人物来描述他的特征。这些半人半兽之物是猥亵的森林生物，他们和长笛及其引发情欲的效果联系在一起，在《理想国》中遭到苏格拉底的禁止。[76]森林中充斥着如此爱欲十足的感官，以及这些裸体、丑陋的东西（他们常常被描绘为阴茎勃起）在森林中穿梭，引诱人们充分表达他们的情感。他们是一些对别人没有吸引力，本身却充满无穷欲望的生物。他们证实了自然本身某种半人半神（Demonic）的性格。阿尔喀比亚德从这样的描绘开始，转向了与他们相符的更为丰富的性格描述。他谈到西勒诺斯雕像，当它被完全剖开，里面包含着神像。如果谁把这个西勒诺斯打开，他身上就有神。他谈到被长笛的音乐所引诱的心醉神迷的状态，又把人们所能看到的东西转向苏格拉底的影响。演奏长笛的科学由西勒诺斯一直传下去，产生出类似于并和宗教仪式相关的震颤体验。对于那些苏格拉底愿意为之展示自己内心的人来说，可以从中看到高贵之美，而他的言辞尽管没有音律的修饰或者长笛的伴奏，却能使人们着魔，就像人们在狂欢的（Corybantic）舞者*身上所见的已达极至的危险的着魔。其他类型的修辞不过是冷冰冰的练习，而苏格拉底的言辞却激起如此强烈的反应，即使经笨嘴拙舌的人重复之后依然如此——就像这篇对话中由阿波罗多洛斯所进行的转述。苏格拉底的言辞，*logos* 具有赋予生命和引发生机的力量。这些和苏格拉底在一起的经验使阿尔喀比亚德认为，如果还继续从前的生活，而不把自己完全投注于苏格拉底就简直令人无法容忍。阿尔喀比亚德在这里的修辞并没有试图说那些言辞的内容究竟是什么，而是通过形容这些言辞在他身上产生的效果，成功地说明了问题。

世上最难的事之一就是使任何一个没有见过哲学家的人都能相信哲学可以作为一种生活方式，就像赫尔德（Herder）在他对康德的颂词中指出的那样。[77]根据柏拉图的说法，哲学不是一个教条，而是一种生活方式，一种可以和先知或圣徒，诗人或艺术家，政治家或将军相比的生

---

[76] 《理想国》，399D。

* 指希腊神话中女神西步莉（Cybele）的随从，手持火炬，狂歌狂舞伴随女神翻山越岭。——译注

[77] 赫尔德(Herder)，“人性进步书简”(“Briefe zur Beförderung der Humanität”)，选自 Bernard Suphan 编，《全集》(*Sämmtliche Werke*)第 18 卷，第 324-25。

活方式。但是哲学自身之中没有其他类型或种类的生活方式的任何夺目的光彩。几乎只要有某种类型的文明之处，就有那些类型的生活方式，但是哲学则只有希腊才出现，并且只延续到传承自希腊的那些人身上，这种传承始自强大和开放得令人吃惊的罗马人。国家可以没有哲学家，但不能没有教给人们神的人，告诉他们自己的神话，并管理和保护他们。哲学既不那么必要，也不那么讨人喜欢，苏格拉底自己的形象就说明得很清楚，但是他强调，哲学是最需要的一样东西。其他生活方式的最高点都是公共的，对于人们作为一个整体有用，并受到人民的青睐。哲学既不怎么需要人民，也不是立刻引起他们尊敬的对象。但是一个城邦要达到充分实现，哲学就必须得到接受与尊重。就像我们再次看到苏格拉底所展现的那样，哲学本身首先是一种由个人所从事的活动。这点使它比任何其他东西都更接近于爱。柏拉图的对话表现更多的是苏格拉底的活动而不是教条，是一种用人们自己的眼睛和耳朵去看、去听的文学替代品。阿尔喀比亚德做出的这种描述展现出苏格拉底一个活脱脱的巫师形象。苏格拉底的妙语金言在柏拉图对话中随处可见，但是在《会饮》中，创造出第俄提玛这个人物，以及她使人困惑又引人入胜的教诲，则使苏格拉底言辞的力量表现得尤其突出。与之相似的是在《斐德若》中关于神圣疯狂的高贵言辞。[78]对其他的品味来说，《理想国》中建立一个由妇女和儿童组成的共同体，以及哲学家当王的说法同样令人咋舌。

但是，不单单是他能够编织美丽和深刻的言辞这点使他充满魅力，而是这些言辞如此恰如其分地激发并阐发了听者最深的渴望。苏格拉底这位心理大师和灵魂巫医，懂得如何左右他遇到的每个人的激情，有时甚至连对话者本人事先都不知道这种激情是什么。他满足它，然后使它变得困惑。所有他希望去吸引的人都感到他是惟一曾理解他们的人，然后他使他们认为，只有他能够为他们指点迷津。他是他们个人悲剧的作者，这种悲剧使他们陷入迷狂的状态，然后，他把它变成喜剧。他们希望他总是和自己在一起，很快他们就被迫真正地观察他，并且发现他具有他们从未真正思考过，但现在又希望拥有的德性。对他的德性的沉思成为一种宗教。

所有这一切都在阿尔喀比亚德的颂词中出现。当他形容这种着魔的

---

[78] 《斐多》，243E-257B。

状态时，绝非仅仅是夸张，苏格拉底在《伊安》(*Ion*) 中使用同样的字眼来描述被诗所吸引的神圣的着魔的狂热（215A-216A）。[79]这个吹着长笛的跳舞的半人半兽迫使阿尔喀比亚德也手舞足蹈起来。我相信，苏格拉底对阿尔喀比亚德影响的描述绝非虚言。他对阿尔喀比亚德的影响和海妖塞壬(Sirens)对奥德赛和其他听到它们歌声之人的影响同样巨大。苏格拉底毁掉了阿尔喀比亚德的生活，因为阿尔喀比亚德在苏格拉底身上看到使他愿意永远和他在一起的耀眼的光辉。但阿尔喀比亚德是个彻头彻尾的政治家，他喜欢受人民的仰慕，希望恩泽他们，扮演神的角色。苏格拉底在这个直到遇见他之前一直都统一而自足的人身上制造出分裂。阿尔喀比亚德一定是令其他所有男人和女人懊恼的爱的对象，因为尽管他一定和他们中的很多人有过露水之欢，但是没有人能够真正打动过他。苏格拉底深得其心，并且可能是惟一能做到这点的人。在苏格拉底面前，他生命中第一次，也是惟一一次感到羞耻。他曾经像神那样没有羞耻，但他知道，苏格拉底对他了如指掌，苏格拉底对他价值的判断是准确的。所有这些都让人想起在阿伽通发言之前的一小段前奏，讨论关于人们应当在谁面前感到羞耻。苏格拉底是我们称作内心导向之人的典范，这样的人只听从他自己的鼓点前进。哲学是他独立的源泉，苏格拉底会说所有其他人，包括诗人、先知和立法者都或多或少依赖于他们自己时代的众人的意见。尽管阿尔喀比亚德对他引诱公众的能力非常自信，也不禁对苏格拉底的自足感到敬畏。苏格拉底见他所见，言他所言，对真理之外的事情视而不见。他不需要钱；他显然几乎不需要食物；他不需要和任何人发生性关系。他像一个游民那样对所有这些毫无感觉，但苏格拉底不是游民。他是如此纯粹的诚恳、真实，或者能够占据你的心灵。他是阿尔喀比亚德见过的惟一如此之人。

所以，阿尔喀比亚德毫不掩饰地决定要和苏格拉底发生爱欲关系。几乎没有谁比阿尔喀比亚德引诱苏格拉底的企图更坦率、更生动。他扮演了泡赛尼阿斯所描述的，为了得到爱人的智慧而委身于他的那个男孩的角色。他详尽地描述了这桩情事的各个阶段。苏格拉底出现了，他像阿尔喀比亚德遇到的大多数人那样，对他充满爱欲的兴趣。苏格拉底从不表白自己，这点引起了阿尔喀比亚德的兴趣。这种状况本身使苏格拉

---

[79] 《伊安》，535E-536D。

底更加有趣：他不是你寻常的爱人。因为那个时候阿尔喀比亚德还很年轻，于是就用调虎离山之计，支开他的导师，好让苏格拉底有机会和他行云雨之事。但是苏格拉底并没有这样做，阿尔喀比亚德以一个自视有魅力者的自我欺骗，认为苏格拉底一定是感到害羞。阿尔喀比亚德现在真正开始引诱苏格拉底，却没有意识到他已经成为俘虏。于是他建议进行摔跤，一种对希腊体育很有趣的反映。这是怎样的一幅景象啊，苏格拉底和阿尔喀比亚德赤裸地扭打在一起。我们知道他们相貌如何，我们也知道这两者之间的年龄差距有多大。但是苏格拉底似乎丝毫没有被吸引，以他当时所处的情景，如果他有欲望，就根本不可能隐藏。

最后，这个不知不觉变成爱人的被爱者，把仆人都打发掉，邀请他的猎物共进晚餐。苏格拉底吃完就走了。阿尔喀比亚德继续把他的行为归因于害羞，并满怀信心地把苏格拉底真正暗含的拒绝解释为欲迎还却。他第二次邀请了他，并决定这次自己采取主动。但是当他告诉他的听众们接下来发生什么事情之前，他停下来解释说，只有在自己喝醉的状态下，以及在场听众也有过和他类似的经历时，他才可能如此坦白。他诉诸正义。苏格拉底拒绝了阿尔喀比亚德的主动进攻，这在阿尔喀比亚德看来简直是伟大之举，如果不把它描述出来就不正义。所有这些在场的人都已经历了哲学的*疯狂*，阿尔喀比亚德把它归咎于苏格拉底的言辞，它们就像毒蛇咬过之后，毒液在慢慢腐蚀着拥有善好自然的年轻人。他是一个准备当众充满爱欲地进行坦白之人。我们最终抵达事情的核心部分，这对满怀激情的爱侣的秘密。这个秘密是什么？答案是什么事都没发生。他的确非常坦率地说，他向苏格拉底投怀送抱，正如泡赛尼阿斯的教诲所云，此举并非完全令人尊敬。阿尔喀比亚德也做出和泡赛尼阿斯同样的论证，他说通达（prudent）之人不会对一个年轻人同意接受一个好爱人的诱惑而感到震惊。这是当他最后准备直接挑战苏格拉底时做出的陈述。这一论证既是自我辩护，又是忠告苏格拉底，不要因为顾忌某些习俗要求行为必须有恰当的动机，就向后退缩。

此时，苏格拉底以他令人恼怒的反讽方式加以回应。他没有跳上床，而是说他们应当深思熟虑。阿尔喀比亚德一定在苏格拉底身上看到超乎寻常的美，使他自己短暂的肉体之美显得暗淡无光：如果情况确实如此，

那么这桩交易对于苏格拉底就很不合算，有些像格劳库斯（Glaucus）* 用他自己的金盔换取埃俄米德斯（Eiomedes）的铜甲，荷马自己说这样做非常愚蠢。这是对我们在泡赛尼阿斯的论述中所发现问题的回答。对泡赛尼阿斯来讲，男孩有高一些的追求，而男人有比较低的欲望。男人被满足他身体"爱欲"的需求所牢牢钳制，而这个男孩为了学习，把操纵这种欲望作为手段。苏格拉底的取向恢复了男人对男孩恰当的优越性，从而恢复了智慧对性的优越性。当然似乎可以这样预设，无论多么令人难以置信，苏格拉底确实完全被思想之美所吸引，从而将身体之美排除在外。这里第俄提玛帮助我们解释了这种关系中爱人和被爱者之间的关系。苏格拉底如泉涌般丰富的思想需要一个可以接纳的对象；他确实被阿尔喀比亚德有趣的灵魂所吸引，希望在里面种下他的种子，但是如果这个男孩将之理解为爱人的身体欲望，就会毁掉这种关系。爱人与被爱者在最高意义上就是教师与学生。尽管可能会出现某种身体的吸引，这也不是这种关系的本质，甚至可能破坏它。事物的价值等级秩序在这种苏格拉底式的中道(moderation)*中重新建立起来。灵魂及其所包含之物比身体更美。男人和男孩同样赋予智慧以更高价值，或者如阿尔喀比亚德所说，尽可能好地赋予存在以更高价值。在这种关系中，男人对于男孩始终保持着优越性。或许苏格拉底宁可与一个有天赋的年轻人为伍，也不愿和一个已经完全成型的男人相伴，主要是由于他富有包孕性。在《理想国》中，充满爱欲的年轻的格劳孔使苏格拉底产出他的胎儿，它们与使《理想国》如此出色的三波悖论原本就相同。[80]

苏格拉底的确热爱智慧；这是他惟一深切的激情，也正是这点把他和泡赛尼阿斯，一个教养良好的庸人完全区别开来。但是在一个年轻男孩眼里，他们看上去没什么差别，阿尔喀比亚德推想他们身上有同样的行为动机。苏格拉底直截了当地谈论，由泡赛尼阿斯提出的关于犯错误

---

* 公元前六世纪希腊开俄斯岛（Chian）的艺术家，尤其善于在金属上进行创作，因创作兵器艺术而闻名。——译注

* moderation 和 temperance 都有节制之意，不过后者主要指身体，而前者则包括灵魂。Moderation 乃亚里士多德《伦理学》之重要主题，其界定与中文之"中庸"、"持中"、"中道"之义非常相似，故前者译为"中庸"或"中道"、"持中"，而后者译为"节制"。——译注

[80] 希腊语中 *kyma* 这个词可以表示"波浪"(wave)，也可以表示"胎儿"(fetus)之意。

的男孩的问题。泡赛尼阿斯的回答是这个男孩的意图有价值：他应当径直去做，他不应该受到指责。苏格拉底说难题显然落在男孩身上，他必须探询他的爱人灵魂的真实品质。这就意味着他必须进行哲学思考，而那些意图将做不到这点。因此他们必须延迟他们爱欲的满足，直到阿尔喀比亚德能够获得知识而不仅仅是表达意见。但哲学无止境，因此他们可能永远都不能结合在一起。其实，他们在哲学中的关系将替代那种更为明显的满足；也就是说，他们将成为朋友。但苏格拉底心知肚明，阿尔喀比亚德对政治过分着迷，他永远都不会成为自己的朋友，即使他碰巧拥有友爱所必需的思想天赋依然如此。

这是苏格拉底给予阿尔喀比亚德的教诲。同苏格拉底绝望的纠葛源于苏格拉底的不可接近。阿尔喀比亚德意识到无论他可能多么具有天赋，苏格拉底都不会真正对他感兴趣。苏格拉底和智者不同，他不能被收买；即使是阿尔喀比亚德自认为手中的王牌——他美丽的身体仍然不起作用。他处于绝望之地。他希望苏格拉底死去，与此同时他知道自己太赞赏他了，以至于不能没有他。他愤怒，但是阿尔喀比亚德的伟大灵魂认识到他没有权利如此。他告诉他所谓的法官，他成为羞辱、猖狂的受害者。他坦率地告诉世界他的激情使他认为，他有权单独占有苏格拉底，但是他的理性告诉他，他没有这种权利。一切都取决于苏格拉底。如果他想要阿尔喀比亚德，他就能得到。很难断定遭到羞辱的是阿尔喀比亚德的“爱欲”还是他的自命不凡，也不知道苏格拉底变得如此必要，是否源于苏格拉底没有像阿尔喀比亚德所希望被尊重的那样去尊重他。或许两者都有，因为阿尔喀比亚德确实热爱苏格拉底所说的东西。他自然拥有好的品味，这从他承认苏格拉底的优越性上就可以看出。但是他不仅希望苏格拉底善好，还希望他属于自己，为他专属，他永远都无法得偿所愿。或许如果不是苏格拉底告诉他，他没有足够的关于统治的知识，从而激起他的虚荣心，他可能永远都不会被苏格拉底所吸引。[81]两者的关系极为复杂。

猖狂[82]（*hubris*）是阿尔喀比亚德谴责苏格拉底的核心罪状，他以这

---

[81]《阿尔喀比亚德（一）》（*Alcibiades I*），106Cff。

[82] [伯纳德特把 *hubrizein*（219C 和 222A）翻译为“行粗暴之事”(Commit an outrage)；比较 215B。——编者注]

种奇怪的亦褒亦贬的混杂方式在陪审团面前做出控诉。狷狂是个复杂的概念，不仅包括来自自傲之人的言辞羞辱或身体攻击；它也是悲剧英雄的瑕疵，他们太自信了，在神的眼中，这就是不虔敬。这种谴责出自阿尔喀比亚德是件非常奇怪的事，他通常被认为是当时最狷狂的希腊人。但是这几乎肯定没错。阿尔喀比亚德自视为神，苏格拉底却对他非常轻蔑。他发现，苏格拉底比那些被认为是英雄之人拥有更真切的属于英雄的品质。他们认为自己非常自足，结果被神的愤怒击垮。但神扳不倒苏格拉底。他不是命运的人质，既不追求荣耀、征服、国家，也不需要爱。他被城邦除掉，但在某种程度上这并没有撼动他。他料到这点，他并不在乎。对他来说，他的死不是悲剧，尽管对于那些不能没有他的男人和男孩来说或许如此。苏格拉底的自足是对所有或多或少依赖于某种流变之物的那些人的羞辱。阿尔喀比亚德抱怨苏格拉底并不真正地爱任何人，即使他发誓去爱也是如此。这激起愤怒和钦佩。一旦你注意到他，苏格拉底就惹人慕，也招人妒。

对苏格拉底狷狂的指控和他激怒别人的反讽有关。反讽总是优越性的标志，它表明在言辞上压倒对方。苏格拉底在对话中总是反讽式的，因为它从未与真正的对手谈过话。苏格拉底在同阿尔喀比亚德的谈话中，流露出与之交欢的明显迫切之心，但事实上他又把他当作孩子那样对待，对和他发生性关系毫无兴趣。阿尔喀比亚德有足够的头脑知道苏格拉底在以反讽的方式和他谈话（218D-E）。其他谈话者只把苏格拉底的言辞看作坦率，喜剧性通过这些旁观者就能表现出来。占有优势的苏格拉底进行反讽，是对每个人持续的羞辱，并撕掉所有平等的伪装。这点在爱欲关系中尤为清楚与尖锐。苏格拉底或许对阿尔喀比亚德的身体之美并非无动于衷，但是他不能坠入爱欲陷阱的极端之中，因为还有其他东西吸引他的注意力，它们也以自己的方式充满爱欲。

苏格拉底给阿尔喀比亚德上了很好的一课。如果苏格拉底被阿尔喀比亚德吸引，很可能就接受了和他同床共枕的邀请。这种行为对他来说不会具有伟大的宇宙性意义，或者只是一件寻常意义上的不义或罪恶之事。但这个绝妙的教训就会失去。如果苏格拉底很自负，他会为战胜阿尔喀比亚德沾沾自喜。但事情显然并非如此。他教给阿尔喀比亚德灵魂是惟一值得关注的东西。结果，这样就消除了由通常的身体欲望所产生的强烈希望的魅力，并澄清了一个半神半兽之人的某种一以贯之的性格。

真正的苏格拉底式的教诲是，人不是自然的统一体，但是灵魂不可分裂，或者说身体包含着某些灵魂所必须的智慧。当蒙田谈到他的友谊和爱欲冒险之间的巨大断裂时告诉我们，不要过多指望完全满意。无论苏格拉底是否和年轻人有过性爱关系，性对他来说都不如得到一个好教训更重要。人们无法相信他对阿尔喀比亚德的兴趣中毫无身体因素，但是身体的要求和灵魂截然不同。使灵魂满足之物同样适用于身体的说法大错特错。这是蒙田阐释得精彩绝伦之处。苏格拉底或许有普通的爱欲生活，有真正的浪漫情事；但是他的大意识禁止他沉湎于伴侣之爱的令人兴奋的幻相中。这是严苛的智慧，但是苏格拉底似乎能够像任何人那样享受生活。

苏格拉底是否败坏了阿尔喀比亚德？在尼采所说的意义上，他败坏了最好的学生，把他们引上哲学之路；但是在更为普通的意义上，完全有正当理由可以问，阿尔喀比亚德是否被苏格拉底塑造成一个更坏的政治家。他的叔叔伯里克利，那个时代最伟大的政治家也有哲学家朋友，比如阿纳克萨格拉（Anaxagoras）。[83]但是他们似乎并不试图让他皈依哲学，他们的教诲中没有那些灵魂的疯狂舞蹈。他比阿尔喀比亚德更忠诚地服务于城邦。伯里克利更具有自然天赋的前辈地米斯托克利（Themistocles）*，和他更具天赋的后辈阿尔喀比亚德最终都辅佐了雅典的夙敌——波斯王。是否苏格拉底的批评把阿尔喀比亚德从忠于城邦中解放出来，使他加入斯巴达的行列与雅典为敌时能够辩解说，他背叛城邦就是因为热爱它，从而为了占有它？他热爱城邦的证据是，他希望利用斯巴达军队把他从流放中带回。[84]在这个显然有悖情理的论证中有某些苏格拉底的影子。苏格拉底勾起阿尔喀比亚德想征服所有人，想胜过波斯王的野心。[85]在此之前，他是否意识到自己的欲望是什么？这种统驭全局(universal)的野心对于哲学或许是个好的开始，因为哲学家也以他自己的方式拥有类似的普遍性(university)的野心。惟一要求的是改变

---

[83] 普鲁塔克，《伯里克利的生活》(*Life of Pericles*)，第4、8、16章。

* （公元前527？——公元前460？），古雅典执政官，实行民主改革，扩建海军，指挥萨拉米斯海战，大败波斯舰队（前480年），遭贵族指控叛国，亡命海外。——译注

[84] 修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》，第6卷，第92章。

[85] 《阿尔喀比亚德（一）》，105A-106C，119B-124B。

极端的政治野心，改变它的对象，教诲他只有哲学家可以通过思考整全而拥有整全。是否苏格拉底犯的错误是只认识到阿尔喀比亚德的天赋，却没有认识到他不能改变它们？作为人，而不是政治家，阿尔喀比亚德比哈尔（Hal）更加伟大，哈尔从他的苏格拉底——福斯塔夫（Falstaff）那里得到他需要的东西，却没有败坏政治目标中他最为关注的通达（prudence）。谁被苏格拉底毒害更深：是从政治中抽身而退的柏拉图，还是其政治行为或许从苏格拉底所学而来的阿尔喀比亚德？根据古代的教诲，政治被哲学误用，反之亦然。阿尔喀比亚德或许就是两者很好的一个杂交。人们可能会深思苏格拉底在阿尔喀比亚德身上的失败，但是他当然没有，也无意把全部心思都放在阿尔喀比亚德身上，不会像亚里士多德那样把他的学生亚历山大大帝看得如此之重。最能肯定的是，苏格拉底是城邦政治生活的一种威胁，那种威胁是他独特的“爱欲”的结果。

阿尔喀比亚德的发言以赞扬苏格拉底的德性告终，他模仿学者的修辞风格，详尽叙述了能够证明它们的德性和行为。但这也不像斐德若的发言。它直接而创新，无法不令人印象深刻。阿尔喀比亚德以一名战士的身份，完整地谈到苏格拉底作为战士在两场战役中的表现，苏格拉底通过参加战斗行使自己的公民职责。很多内容涉及到他神奇的忍耐力，它与节制不同，尽管有相似之处。他对冷与热、饥与渴几乎达到毫无知觉的程度。阿尔喀比亚德没有谈到性，但是他已经给了我们一个这方面很充分的例子。这类的抵制对每个哲学家来说都需要，这样才能使自己致力于思考。苏格拉底对体肤之痛无动于衷，这究竟原本就是他自然的一部分，还是他进行哲学实践的结果，确实还不明确。但这并不损害他理解大多数激情的能力；这肯定有助于他的自足，也使他能够嘲讽那些雅典人，因为当他们饥饿难耐时，他还是生龙活虎。[86] 阿尔喀比亚德讲述了苏格拉底忍耐力的一个方面，他在天寒地冻之时赤脚走过冰面。他还说苏格拉底因为思考问题而站立二十四小时不睡觉。这里面有忍耐力的原因，但是也可以归结为哲学思考的高强度。苏格拉底的灵魂一直在与自己对话，这种孤独的沉思证明了，尽管他在与人群打着各种交道，他首先是个孤独者，能够从自身获得满足。这是阿尔喀比亚德，也是他

[86] 色诺芬，《苏格拉底的申辩》，第 18 节。

列举的众多其他人的抱怨。一个预言家，为了成为预言家，必须最终说出他的预言；一个将军必须征服他的敌人；但是苏格拉底所做的事情不需要被迫说给任何人听，或者以任何其他方式展现出来。没有人能够知道他在想什么，哲学并不要求他把自己揭示出来。

苏格拉底的勇敢可以通过两个行为予以解释，即在他参加的两次战役中的表现。在雅典的波特岱亚（Potidaea）大捷中，苏格拉底救了阿尔喀比亚德的命，因此符合令斐德若高兴的最理想的希望，即他的爱人保护他免于危险。但是苏格拉底没有爱上阿尔喀比亚德，也没有获得斐德若所说的，爱人从他身上获得的那种满足。苏格拉底这样做只是自然而然。他就在附近，也没有计算要搭救这位单恋的朋友要冒什么风险；他知道生命中会有很多偶然，如果试图逃避这些偶然，只能活在持续不断、自取其辱的恐惧中。阿尔喀比亚德所引的第二个事例是，苏格拉底从雅典在德利多门（Delium）的伟大战役中有条不紊地撤退。他按部就班地行进，最精心地计算着如何能损敌利已。这个例子似乎更能说明苏格拉底的自我控制，而不是他的勇敢。他正在试图逃跑，并以最可能有效的方式这样做。阿尔喀比亚德赞同阿里斯托芬在《云》中对苏格拉底的描写。苏格拉底在撤退中的行走就像在雅典一样，"踱着方步，用他凸出的双眼向各个方向东瞧瞧西看看"（221B）。[87]苏格拉底的军事功绩仅限于保护一位朋友和有序地撤退。每种方式都给人印象深刻，但是阿尔喀比亚德所举的两个例子中，没有一个提到苏格拉底战斗或杀敌的场面。他不具有战士或英雄般的冒险者身上那种真正的勇气。这里没有什么能够证明他具有公民德性。

最后，阿尔喀比亚德得出两个结论。第一个已经提到过，即荷马的故事中没有哪个原型可以用来同苏格拉底加以比较（尽管在其他地方被比作诡计多端的奥德赛）。阿尔喀比亚德再次回到半人半兽作为惟一可能的原型，从而突出了柏拉图的文学难题，如何塑造一个苏格拉底式的英雄。接着他继续指出，苏格拉底的言辞具有一种和傲慢狂妄的半人半兽相匹配的粗鄙和荒诞。例如，他谈到驮驴——绅士和境界高远之人永远也不会谈论这种低俗之物。大多数人也不会对这种事情留下印象，甚至根本忽略不计。在《申辩》中，苏格拉底试图证明自己信仰神，因为他

[87] 阿里斯托芬，《云》，第362行。

谈论 *daimonia*，它与 *daimones*（神和人的后代）有关，这时他引用了骡子的例子，它是马和驴的后代。他说，任何谈论骡子的人都必须相信马和驴。如果人们仔细推敲一下这个类比，就会发现它不仅有缺陷，而且骡子不能生育，这就意味着英雄不能繁殖建立希腊城邦的后代。这和对神以及他们与人的关系令人迷雾重重的思考有关。[88]苏格拉底就像阿里斯托芬笔下的金龟子，它能飞得如此之高只不过因为它下行得如此之低。[89]真正的哲学家那些面目可憎的言辞，从外表看来毫无诗意，却是文学最深的楔入之口。

阿尔喀比亚德最后的发言诉诸与他同病相怜之人，比如卡尔米德（Charmides）和欧绪德谟（Euthydemus），他们的名字像阿尔喀比亚德的名字一样在柏拉图对话中出现。他们是在苏格拉底的审判上缺席的证人。他们知道苏格拉底的不义。在阿尔喀比亚德列举的苏格拉底的诸德性中，没有提到一个主要德性——正义，这是一个考虑他人的德性。苏格拉底似乎只专注于使自身完美和受益的德性。但是苏格拉底的完美或许就是他能够给予他人的最伟大的恩惠。有两种施恩者，一种人一心给我们提供我们所需要的东西，另一种人尽管对我们漠不关心，但是他们本身作为范例就能够提升我们，使我们更加高贵。后者代表更高的目的。

正是这段回忆告诉我们阿尔喀比亚德究竟想说明什么，尽管或许他本人并不知道这点。苏格拉底自己的言辞向我们展示出苏格拉底的不完整和不完美，代表了哲学和哲学家的一方面，一幅丑陋的情形。阿尔喀比亚德补充了苏格拉底的言辞，并把他变为爱的对象。人们意识到自己缺乏整全，但又渴望整全，通常最终因此而站在神的这边反对人。他自己的诘疑迫使苏格拉底不以此为满足。但是这种拒绝反而使苏格拉底成为最完美的人。他是惟一既知道普遍又知道特殊，既知道不朽又知道必朽，并且他自己身上也包含着两者之人。这样一个人，完全意识到这种不完整，追求智慧但无法实现它，一方面看起来很丑陋，但另一方面似乎是人们在寻找，但从来没有真正发现的令人赞叹的存在物。他脱离了使人们的生活显得如此无聊的脆弱和自夸。最完整的人是真正知道自己不完整，并能在这一事实前提下生活的人。苏格拉底把神替换为志存高

---

[88] 《苏格拉底的申辩》，27B-28A。

[89] 阿里斯托芬，《和平》（*Peace*），第 1-179 行。

远之人。他们一旦走上通往奥林匹斯山的错误之路，苏格拉底就把他们带回雅典。如果有一个所谓“人文主义”(humanism)的话，这才是真正的人文主义。如果把阿尔喀比亚德的教诲略加改动，可以说他在教我们崇拜苏格拉底。苏格拉底是“爱欲”和“爱欲”的实现，这是他教给那些他选中的人的东西。

当阿尔喀比亚德讲完这段话，他和苏格拉底与阿伽通开始一通文雅的戏谑，看谁能获得阿伽通的青睐（222C-223A）。这些极有男子气概的人，似乎难以置信地把他们的男子气概和充满爱欲的勇气结合在一起。这在对话一开始就表现出来；但是由对话中所透露出来的点滴可以知道，这些关系具有深刻的严肃性。调笑和哲学相混杂的意蕴似乎在最后得以彰显。他们开始另一轮的赞美，主题现在换成赞美自己的邻座。但是没有什么赞美能够比得上给予苏格拉底的恰如其分的赞美。恰好，他们的谈话被一群突然闯入的闹哄哄、醉醺醺的酒鬼所打断，压过了弥漫在这里的优雅气氛。

现在一定每个人都酩酊大醉。酒量不济的人早就一个个溜走了。忠实的阿里斯托得莫斯醉倒在地，不省人事，但是醒来却发现阿伽通、苏格拉底和阿里斯托芬正在谈话，他们中间只有苏格拉底完全保持清醒，并完全控制着谈话局面（223B-D）。苏格拉底正在迫使两位诗人同意，一个人可能同时兼有悲剧性和喜剧性，但由于阿伽通认为眼泪最高，而阿里斯托芬认为笑声最高，两者又相对立，所以两个人都反对苏格拉底的说法。对他们而言，两个极端之间没有中道(mean)。苏格拉底说哲学就是这样一种中道，还说笑与泪的混合就是定义人的方式。苏格拉底从实际出发，告诉他们为了刻画他，就必须把他们二者的技艺结合起来。这是柏拉图对话，或许也是莎士比亚戏剧的法则。那两位昏昏欲睡，头点得像鸡啄米，人们永远无法确定苏格拉底能否说服了他们。带着这个疑问，对话结束了。

十二

曲终人散之时，苏格拉底似乎不是一个爱人，并且的确形单影只。阿尔喀比亚德真的爱苏格拉底，就像阿波罗多洛斯、阿里斯托得莫斯和

柏拉图一样，每个人都以自己的方式爱他。这些是持久的爱恋，充满激情，并且绝不是建立在对他们所爱之人品质的幻相之上。他们在很长时间内，在各种情境下见到苏格拉底，他遇到爱慕，或者甚至妒忌的眼睛所设置的各种挑战。事实上，他们了解他时间越长，当他们在他身上发现新的德性和美之时就越印象深刻。熟悉使得这些高贵的灵魂中滋生出崇敬，他们能够辨识出真正的他。他的榜样是不断的激励。

人们或许会问，阿尔喀比亚德和其他人的感觉是否真的是爱，充满爱欲的爱。当然，这与罗密欧与朱丽叶对彼此所经历的那种感情完全不同。这不是人们在年轻男女之间看到的简单的爱欲，也不是阿里斯托芬所说的完整、相互的身体结合。但是这些人都想占有苏格拉底，想单独和他待在一起，分享他的亲密。那种习俗性的，并且疑问重重的男人对男孩的希腊之爱，为这些人对苏格拉底的感情做出规定。在他们年轻的时候，他们遇到了某个似乎是个充满爱欲的入侵者，并且使他们有些厌烦，但是他的言辞使他们激动，并使他们充满爱欲的渴望得以实现。看到一个拥有善好自然的年轻人是令人兴奋之事，纯粹的潜能渴望美好的现实，与此同时又触碰到他脆弱和自我怀疑的一面。当这样一个人遇到苏格拉底，不像一个年轻人遇到一个涅斯托尔（Nestor）*或是门特（Mentor）*，当前者进行爱的探询时能够给他以指点。好像是他发现了爱，以及爱所允诺的提升。尼采在《叔本华作为教育家》(*Schopenhauer as Educator*)中描述了他第一次与哲学相遇时的情景，它可以与阿尔喀比亚德描述他与苏格拉底的相遇相媲美。[90]尼采仅仅是从书本中经历到它。慷慨的自然言说着那些根本性的复杂状态，这美丽的汩汩之流与爱欲至少有几分相似。没有哪个有过这种相遇的年轻人，还能够像这样严肃地对待自己平常的情爱之事。强烈的身体欲望的满足，被渴望获得他主要的爱的狂热所削弱。尽管如此，他仍然不能完全把他的身体之爱及其对象交给丑陋的身体需求及其满足，他也无法真正地以某种连贯或者严肃的方式，试图从他老师的被爱中得到那种身体满足。每个人都将不得不在这两极之间寻找到或多或少令人满意的出路。对完全的满足进行的寻

---

* 特洛亚战争中希腊的贤明长者。——译注

*奥德赛的忠诚朋友和智囊谋士，又是其子 Telemachus 的良师。——译注

[90] 尼采，《叔本华作为教育家》，第 2 节。

求并不令人满意，但令人兴奋，它是人之自然的复杂性的结果。身体的爱欲总是倾向于，并且希望把精神渴求吸纳进来，灵魂的爱欲从身体的爱欲中获得它的力量和广阔的热望，或者说视野。两者之间具有张力，但是又绝望地缠绕在一起。于是低者和高者相互作用。这种不离不弃的推动力和人自身中对真理的爱同样具有启发性。

苏格拉底的问题仍然存在，最后只有他一个人。没有哪个严肃的人会承诺，爱欲在爱侣间长相厮守的根本欲望中会最终获得成功。爱欲现象对这样一个干脆的结论来说太过千变万化了，无论法律、习惯还是对爱欲真正力量的某种拒绝都会影响它。如果通过岁月或者自我控制就能够克服爱欲，我怀疑很多男人和女人都希望如此，除非把灵魂向其最特殊渴望的敞开完全关闭掉。我在牛津遭到一位哲学教授的批评，说我把柏拉图加上太多的爱欲，我甚至不用看附在这篇评论下面的名字就知道，这是一位专家，一个完全没有经历过对整全的渴望的人，而这恰恰是哲学的本质。正如苏格拉底非常清楚的一点，人皆自私；我们希望自己得福。这种看法对持久和真实的永恒关系并不抱以太高的期望。苏格拉底也有困乏之处，在这个意义上，他和别人显然有很深入的接触。但是最终，并没有太多他需要的，或者说能够从别人那里得到的东西。这并不意味着他是个自恋者，或者虚假地把自己归于由神所展示出来的那种自足。他完全接受了自己的缺陷，并抽身而出(distant)，因为现在他的探求可以通过纯思来进行。但是他抵达这种境地，是经由和其他灵魂与身体的接触得以实现。他的自私是高贵的自私，这种灵魂的活动把那些提升灵魂的倾向并入自身，使灵魂超越那些使人类陷入丑陋冲突的事情之上。美食、金钱和地位对他而言根本不是动力，性欲也被引向最复杂的富有爱欲的情投意合之中。如此灵魂的存在物是对他失望的爱人们的仁慈。苏格拉底形单影只，但是和卢梭与尼采的孤单有所不同。人类开始的自然人的隔绝状态，恰是卢梭结束的终点：这种自足就是恢复他自己生存的快感，而没有使人类卷入相互关系的自爱活动。这种情感是自己特有的，不以任何方式暗示着其他人的存在。苏格拉底的与世隔绝是他理解了其他人和自己的灵魂之后的最高点，因此它着眼于人类的共同体，一种知者的共同体，他们有真正的共同基础，兴趣相同不相冲。尼采的孤独是一种可怕的情境，要求巨大的决心才能面对，它建立在根本不存在宇宙秩序，只有混沌的发现之上。人类不过是他者，只有每个单独的自

己，不可能有真正共同的基础。苏格拉底的灵魂被事物的秩序所引诱，灵魂只是其中一部分，这种秩序站在他自己和其他人的灵魂之上。尼采和苏格拉底之间的区别，最终落到了共同体和相互理解的最终形式是否可能之上。苏格拉底相信言辞反映存在，在所有错误理解之上，可能存在一种理解，超越了语言，语言只是为了获得这种理解的一个工具。对尼采而言，语言不过是绝对个体自我的谜一般的表达，因此永远都不可能超越区区视角而抵达真正的普遍性。苏格拉底谈论他的好朋友，尼采谈论他最好的敌人。[91]友爱是由 *logos* 组成的关系，以语言为中心。苏格拉底和他的伙伴们的爱欲，加入到对永恒秩序进行沉思的共同愿望之中。苏格拉底的怀疑主义等同于他的爱欲，是真实的人类处境，并提供了与其他人类接触的背景。苏格拉底的孤独和他被阿尔喀比亚德所吸引时呈现出来的更为温柔的形象之美同样具有他的特点。不幸的是，尽管我们既爱特殊，又爱普遍，既爱朝生暮死的短暂之物，又爱永恒之物，这些对立的东西只有片刻时间在吸引我们的人身上相遇。我们的爱欲看到了对立的两端，但是由于它们必然处于分离状态，我们必须选择更偏爱哪个，或者是希望我们能够像安东尼和克莉奥佩特拉那样，身体和灵魂随我们所爱的人一同升到天堂，在特殊和普遍之间保持着统一。苏格拉底不可避免地从特殊转移到普遍，并爱后者更多一些，尽管他也是终有一死的特殊个体。

爱欲的整全问题落到心理学的问题上来。

心理学意味着灵魂的科学。苏格拉底认为自己是心理学家；他是我们能够称之为现象学家的人。他没有预先假定，也没有不断冷眼审视依据或者基础，他通过对意见最敏锐的观察，来看自己身上和能够收集到的别人身上发生的情况。他探究的起点是他认识到自己有内心，他对事物会产生意见，这种产生意见的机能就是一个起点，而不是追溯到更深根源的东西。马克思或者弗洛伊德会向我们指出决定意见的根源，但是苏格拉底解释，不是所有的意见都由马克思或者弗洛伊德所说的那些东西决定，他们所声称的至多是意见的前提条件，而不是对意见的解释。一个富有的希腊老者，比如《理想国》中赛法路斯那样的人会持有关于正义的习俗性意见，但是他关于正义的各种意见彼此矛盾，迫使他或者

[91] 尼采，《查拉图斯特拉如是说》，第 1 部分，《论朋友》("Of the Friend")。

那些聆听他谈话的人寻找关于正义的不矛盾的意见，那些不是习俗性的意见。在他的意见中有一个发动机使他处于辩证的活动中。他被清晰地告之正义的踪影。正是这种对包含在我们所说的一切东西（人是一种对所做的一切都有话要说的存在物）中真理的奇怪渴求，教给苏格拉底，灵魂的最大特征是渴求，是对贯通与一致的需求。因此，人们的言辞正是他心理学的核心。渴求最活跃的形式是爱欲，而爱欲是灵魂的支柱。即使对最简单的性行为和性器官的最轻微活动，人们都有意见要表达。一旦他能够被诱使说话，或者对自己或别人陈述这些意见，他就超出了身体的行为。现代对性的理解忽视，或者说否认了意见的重要性；这是对它的扭曲之处，为了某种理论而排斥这种现象。人们对完美的爱或完美的正义的先见，是他拥有灵魂的最好证明。出于种种原因，其中有一些原因与民主式的平等和随意精神有关，今天人们对否定灵魂的存在有一种近乎宗教般的执着。因为我们不能回避思考我们的内心是什么，实际上，每个人都习惯于迅速地把我们真正想到和感觉到的东西，转变为我们要着意解释的一个现时范畴：我们自身，我们的意识，所有这些半生不熟的灵魂替代品。我们丢掉了严肃对待我们自己的习惯，丢掉了以体贴入微和半信半疑的方式审视我们灵魂运动的习惯，而这是验证一个捕捉珍贵的心理学真理的猎手是否合格的标准。一种希望客观看待现象的心理学必须从理解最高的，和最有趣的那种人开始。在这种理解的基础上，人们只要从较高的人身上削去那些顶峰，就能很容易地理解那些较低和不那么有趣的人。但是反过来就不行。你不能通过观察较低的人得出较高者的原因和动机，任何这样做的企图都将非常可笑地把真相歪曲。柏拉图试图在《会饮》中表明，哲学是爱欲最复杂，也是最具有启发性的形式。在此基础上，他就能够降到那些永远成不了哲学家，或者甚至不知哲学为何物的人的行为与希望。但是如果有人说最根本的爱欲行为还是两个人之间的肉体交配，你就可以把哲学的眼光解释为某种对一个人真正想要的东西的惊人遮盖，而不是无穷尽的引诱。试着诚实地看看，你是否能用心理分析的模式说出关于苏格拉底、莎士比亚或者尼采的任何有趣，或者有启发性的东西，然后你就会看到为什么我们仍然需要柏拉图。你或许会问，莎士比亚、尼采和苏格拉底和我有什么关系？但是他们身上有一些东西我们身上也有，别管这些东西有多小；我们不应该因为过分简单化的解释者，而失去这些或许是我们最重要的东西。

这种根深蒂固、固执的不愿思考灵魂或者承认它存在的想法，和十七、十八世纪对宗教的批评有很大关系。研究灵魂成为普世的基督教(Catholic Christianity)的一部分，以某种东西，比如意识摧毁灵魂就显得非常必要。但是基督教的教诲是对灵魂的一种特定看法，其特点是灵魂与肉体分离和永恒不灭，以及挑战常识与理性的伟大奇迹。尽管《斐多》中明显宣扬了灵魂不朽的原则，但是苏格拉底的教诲没有做出这些预设，对灵魂更多的是进行探究而不是传道。因此我往往觉得，一个敏感的牧师能够比精神分析学家更好地描述人的内心状况。既然灵魂对一个基督徒来说不可化约，并且如此依赖于它的状况，那么把对灵魂本然的最痛苦、最折磨人的审视表现出来，就会导致对灵魂极其精微的观察，而现代科学家恰恰缺乏这种动机。当苏格拉底出现在历史舞台，他所遇到的自然哲学中同样没有灵魂的位置。他相信一定缺了什么东西，于是他使灵魂成为哲学的主题。在死的那天，苏格拉底在监狱里说，前苏格拉底时期的哲学家会解释，苏格拉底因为他的骨头，他的肉，他的血而正坐在监狱里。苏格拉底对此予以驳斥，他说，如果他认为待在监狱里没有什么好处，他的骨头，他的肉和他的血将正在逃往麦加拉（Megara）的路上。[92]这很好地描述了现代科学的心理学和苏格拉底的心理学之间的区别。苏格拉底和基督教心理学的区别可以用爱欲在其中的不同地位来衡量。

尼采非常深刻地认识到由于对灵魂的压抑，人类的自我理解中到底失去了什么。他挑战心理学的问题，并且响应苏格拉底说，他是一个心理学家。[93]他遭到学院派哲学的驳斥，学院派哲学并不想解开关于“什么是人？”的斯芬克司之谜，而是想继续从事由人所从事的工作。尼采想摧毁所有科学和形而上学的教条，它们使我们偏离了对我们是什么的自由审视，也使我们不再严肃地对待自身。他希望知道知者(knower)，以便评估被认为是知识的东西，这是所有哲学任务中最艰巨的一项。他就是榜样，向我们展示出观察人的内在灵魂和提出关于它的全部意蕴的

---

[92] 《斐多》，98C-99A。

[93] 例如，《超善恶》，格言第 12、23、45；《偶像的黄昏》，序言；1888 年 7 月 29 日给卡尔·富可斯（Carl Fuchs）的通信，选自克里斯托弗·米德尔顿（Christopher Middleton）编译《弗莱德西·尼采通信选》(*Selected Letters of Friedrich Nietzsche*) (Chicago: University of Chicago Press, 1969)，第 305 页。

假设所需要的天赋和全心投入。他得出这样的结论，人就是权力意志(will to power)，它处于所强调的愿望的中心地位，与爱欲并非没有相似之处。但是尼采不能称之为爱欲，因为他不能使自己相信存在任何出于自然就美丽的东西。为了我们的灵魂，我们最需要做的事情是比较苏格拉底和尼采的两个教诲，以及它们所包含的心理学财富。尼采的学生海德格尔说，人“向死而生”(being toward death)，但是苏格拉底说人向永恒而生(being toward eternity)。当苏格拉底说人，至少是最好的人就是“爱欲”时，也指同样的意思。只要环视左右，你就能检验这个推定，你可以看看那些专家或者耽于酒色之徒，敢不敢和一个藐视专家界限和虚假的自我满足的真正富有爱欲的人相提并论。

柏拉图的《会饮》义疏

柏拉图的一些对话著作与苏格拉底的生平和时代密切相关，另一些则阐述某个特定时日里的事情，《斐多》(*Phaedo*) 和《会饮》同时满足了这两个特点。这两篇对话的讲述人都不是苏格拉底，但都包含了苏格拉底对其早年思想的夫子自道。《斐多》讲述了苏格拉底一息尚存的最后几个小时，从清晨到黄昏，以至临终一刻仍惦记着该向医神阿斯克勒皮奥斯（Asclepius）献祭一只公鸡；《会饮》则描绘了一场从晚上延续到天亮公鸡叫的宴会，苏格拉底待两位诗人——阿伽通（Agathon）[1]和阿里斯托芬（Aristophanes）入睡后，才去忙自己的事情；两部对话正好占了一整天的时间。在监狱中，苏格拉底把哲学看成践行生死之举（the practice of dying and being dead）；[2] 在阿伽通家里，苏格拉底却把哲学等同于爱欲（eros)。要是这两个解释都像它们置身其中的短暂场景那样，各向一端倾斜，就可以从这两篇对话理解整全的哲学。践行生死之举既是分离肉体和灵魂，从对话的意义上说，就是分离论点与前提；爱欲理应把肉体和灵魂融合起来，从对话的意义上说，就是使论点与前提相融合。当然，分离的（disjunctive）与连接的（conjunctive）解释方式，最终应服从于对综合（collection）与划分（division）的双重实践的理解——综合与划分统称为辩证法（dialectic)。可是，若要

[1] 有关《会饮》的引文和人名译法，将尽可能征引新近由刘小枫教授逐译的中译注释本（衷心感谢刘教授慨然应允出借其译稿）；同时还参考朱光潜先生的译文，载《朱光潜全集》第12卷（合肥：安徽教育出版社，1996），页182—250。本文所有注释均为译注。

[2] 或译“学习死、学习处于死的状态”，参柏拉图，《斐多》，杨绛译（沈阳：辽宁人民出版社，2000），页12—13。

将《会饮》中六七篇关于爱欲的颂辞还原为某种统一体，最好还是从我们面对的种种特定困难开始。

要把《会饮》弄成一体，绝非易事；这篇非同一般的对话主要由六篇关于爱神（Eros）的颂辞组成，看起来，不管何时何地发表哪一篇都不成问题，因为，这些颂辞只不过表达了每位讲者对爱神的看法，更确切点说，表达了他们对爱欲的体验。这些颂辞几乎都成为情人（lover）反映自身体验、而非针对某位爱人(beloved)[3]的讲辞。《斐德若》（*Phaedrus*）在此类爱欲讲辞上费了不少笔墨，它自然而然地将说服(persuasion)的问题与理性和辩证法扯上关系。可是，在《会饮》中，讲者轮流宣示对爱欲的体验，以致这许多部分难以整合为一体，使哲学无法将经验化为论证。苏格拉底既要保留各讲者所述经验中的真理，又要驳斥各人对自身经验的解释；但除了阿伽通的错误外，苏格拉底并没有清楚指出其他人的错误；阿伽通的错误引发了苏格拉底的讲辞，苏格拉底承认，他自己在青年时代未经第俄提玛纠正之前也犯过那些错误。其他讲者虽受到驳斥，却又看不到自身的错误，这显示爱神足以令每个情人相信，各人对自身经验的解释必定反映了相关经验的真相。

我们怎么会在今天读到《会饮》？这个问题跟《会饮》的非对话形式一样奇特。阿波罗多洛斯(Apollodorus)是这篇对话的叙述者（此人在《斐多》中从头到尾都不由自主地哭），他两天前才讲过会饮的事——也许只是约略谈了一下，现在他又非常热心地向一班生意人复述(173c)。[4]阿波罗多洛斯十分鄙视生意人，但这种鄙视却因他的自怜而有所减轻；他自认跟其他人一样可鄙，惟独苏格拉底无可指责。对于阿波罗多洛斯来说，会饮的故事像一道符咒，每复述一遍都无异于确认自己一无是处。他简直像条小狗，到处追随苏格拉底，很容易就陷于苦恼，对所有人骂骂咧咧。我认为，阿波罗多洛斯最后一次复述发生在伯罗奔尼撒战争

[3] 西文中“钟爱的人”（lover）和“被爱的人”（beloved）有主动和被动之分，各有一字表示，朱光潜先生分别译成“情人”和“爱人”。同前引，页95注1。

[4] 希腊文本的编码在原书中本来以边码形式显示，现一律改为文中夹注。

(Peloponnesian War)[5] 结束后数年，即苏格拉底去世前数年。他是那种**最典型的**疯子(*the* fanatic)，忠于苏格拉底，对别的任何事情都兴味索然；他自觉微不足道，惟有苏格拉底才了不起，相比之下，阿波罗多洛斯再也无法强迫自己做到自我克制；苏格拉底一死，自杀就成了阿波罗多洛斯惟一的归宿。他似乎成了苏格拉底的第三个惟命是从的追随者；第二个追随者是阿里斯托得莫斯(Aristodemus)，一位赤脚的无神论者，阿波罗多洛斯正是从他那儿听到了阿伽通家里会饮的事。第一个唯命是从的追随者是阿尔喀比亚德(Alcibiades)，他在会饮尾声发表的讲辞，显示了自己对苏格拉底的依赖，还自以为表明了他怎样破除符咒。因此，《会饮》所记载的，是苏格拉底从首次遇见阿尔喀比亚德直到死亡那天，在他身旁所营造的准宗教氛围，那时候，门徒都要求苏格拉底用理性迷住他们。这就引发了以下问题：为了使这种个人崇拜转化为对神的真正崇拜，必须符合哪些条件？《会饮》的答案似乎是，当且仅当爱神是神，而苏格拉底又是爱神的第一个崇拜者。通过请教第俄提玛，苏格拉底试图证明，爱神不是神，围绕爱神不可能形成任何宗教。苏格拉底由此回答了最初由斐德若(Phaedrus)提出的问题：为什么从来没有诗人颂扬爱神？正是这个问题促成了当晚的会饮的盛事。爱神不是神，苏格拉底不是爱神的先知，柏拉图也不是斐德若所期待的诗人。

阿伽通在悲剧比赛中首次获奖，为了庆祝胜利，于翌日举行了会饮(173a)。那是公元前416年，据修昔底德(Thucydides)的《史记》(*History*)记载，那年仅有一篇政治性对话，米洛斯岛（Melos）[6]上的雅典特使们在该篇对话中毫不掩饰地宣告帝国主义的神圣理由，那也是西西里远征（Sicilian expedition）发生前的一年。修昔底德告诉我们，在西西里远征发生时，爱欲扑向所有雅典人，但在舰队出海之前，雅典全城的赫尔墨斯（hermae）神像遭到涂污，雅典人异常惊恐，仿佛此番涂污预示

[5] 公元前431年至前404年古希腊以斯巴达为首的伯罗奔尼撒同盟与海上强国雅典之间的战争。

[6] 希腊南部基克拉迪群岛的主要岛屿之一。

了某种僭政式阴谋，这使雅典人漠视一切法律的保护措施，仅凭谣言便处决了好些同胞，又从西西里召回阿尔喀比亚德，指控他是涂污事件的主谋，还指控他亵渎依洛西斯秘密仪式（Eleusinian mysteries）。[7] 以迷信和宗教狂热为纽带，隐隐约约地将爱欲与僭政相提并论，使得《会饮》具有某种政治倾向。柏拉图似乎故意要让我们按修昔底德的历史记载来解读《会饮》，并据此看待苏格拉底对爱欲的基本陈述，认为它在雅典的帝国主义方案中获得了面目全非和残缺不全的回响。《理想国》（*Republic*）以某种方式证实了这一点，苏格拉底在该书中断言，僭主是爱神的化身，又是激进民主政体的产物。当时，当阿尔喀比亚德——其盾牌的徽章上刻有爱神和雷电——的影响力达到顶峰，正是在这种群情激昂的氛围里，柏拉图让苏格拉底为了哲学而替爱欲辩护，以便爱欲能免于在即将到来的日子遭到曲解和误用。爱欲在自然而然、未经思虑的状态中，必会附有政治和神学杂质，苏格拉底则试图把爱欲从政治和神学杂质中提炼出来。

尽管《会饮》的这种政治－神学特性有赖阿里斯托芬才转趋清晰，斐德若却率先作出暗示（179 b—d）。对情爱，斐德若感到最不可理解的是自我牺牲，惟有情人才肯替对方去死，哪怕对方毫不中用。他列举阿尔刻斯提（Alcestis）作为这种精神的首要例子，俄耳菲斯（Orpheus）则成为主要的反证。斐德若解释道，当俄耳菲斯领着妻子欧律狄刻（Eurydice）离开阴间时，忍不住回头看了她一眼，那正是这位诗人关注自身（self-regard）的表现——他拒绝为虚有的东西放弃一切。阿尔刻斯提的事例则使斐德若向一大批情人和爱人提出极端的建议，这些情人和爱人出于相互的羞恶感而仿效自然的美德。在高尚和美之前所表现的羞恶感，虽然自有胜过爱国心的理由，在阿尔刻斯提的事例中却不见踪影。因此，阿尔刻斯提若要以她所作的牺牲换取甚么，就需要诸神相

[7] 古希腊每年在依洛西斯城举行的秘密宗教仪式，祭祀谷物女神 Demeter 及冥后 Persephone。

助。可是，情人若得不到诸神支持，则惟有爱人会获益。爱神若要有足够力量克服私利，就理应是个神。人们也许会认为，当爱人在情人眼里变成一个神，爱人会将好处尽归己有，并由情人来供奉。斐德若由此明白，让情人得到补偿的奥林匹亚诸神（Olympian gods）与替爱人的好处着想的爱神，两者的真正推动力不可能结合起来；他为此首先提出了美与善之间或者说情人的牺牲与爱人的得益之间的关系问题。苏格拉底对这问题的解决是将斐德若的提法颠倒过来。在苏格拉底的解决方案中，情人获得善，爱人则保有美。

至此，美就在我们的讨论中浮现出来了。应该指出，在苏格拉底之前，所有讲者对于爱欲的初始体验——爱人心目中的美——均漠不关心，在他们看来，爱欲的基本意思是“在一起”（being with）而非“凝视”（looking at），因而他们倾向于把爱欲比作友谊，忽略了爱欲同样需要静观间距（contemplative distance），这就给爱欲中的认知要素打了折扣。他们试图给爱欲盖上某种单一特性的标记，因而拒绝承认，在爱欲中连接的冲动（conjunctive impulse）并不比分离的冲动更强烈，若放弃任何一项，爱欲就成不了爱欲，也没有任何东西能消除两种冲动间的张力；因此，他们的叙述渗透着某种固执。颂扬爱欲包含着对满足的礼赞，他们的理解是对的。对他们来说，爱欲并非像苏格拉底认为的那样是一个居间者（an in-between），而是完全的满足（a fulfillment）；爱人与爱欲往往被混为一谈，原因是，若非从爱欲的起点——看见爱人——开始，他们就会忽视这种可能，即爱人也是指向某种背后的东西的指针。爱人显示了美，情人却不一定表现了善。这些讲者寄希望于爱人，爱人却流离失所，正如爱欲无家可归。

泡赛尼阿斯（Pausanias）和厄里克希马库斯（Eryximachus）（180c-188e）紧接斐德若演讲，两人成双成对，不仅赞成有两个爱神，且试图使属天的爱神（the higher Eros）与属民的爱神（the lower Eros）相协调，或者说，试图将性满足隐藏在美的外表下。两人更互为补充：就泡赛尼阿斯而言，希腊精神（Greekness）、自由、哲学和道德之类虚

饰充斥通篇颂辞；对厄里克希马库斯来说，这种虚饰不是存在于以宇宙为研究对象的理论物理学中，就是存在于与人相关的中立的诊断学和医药学里。两人都讨论到礼法和天性，对行为的中立性和自然过程又抱有同样的概念。泡赛尼阿斯认为，我们的一切所为，无论饮酒、唱歌，还是说话，本身并没有美丑之分。我们可以批评他并没有有啥说啥，提到性行为时，仍须委婉其词；传统辞令断定，这些行为本身并非如泡赛尼阿斯所主张的那样无关价值判断，因而，只有行事的方式才使它们变得高尚或卑鄙。据此，泡赛尼阿斯也许应建议修订辞令本身；他却反而期待改变法律，以便哲学受到尊崇。将教育与哲学相提并论，不禁令人想起《理想国》；但泡赛尼阿斯既然不希望哲学与城邦之间存在紧张关系，就必须让哲学只成为某种貌似有理的对引诱的掩饰（185 a）；即使他不能说到做到，也不会受罚。人们也许会觉得，泡赛尼阿斯活像苏格拉底出现在雅典长老们面前一样喋喋不休，法律却无从区分苏格拉底的真假。

厄里克希马库斯也提到哲学自身的区分问题，他把爱欲推演为某种自然原理，承认宇宙秩序受爱神统治，并以合乎规则的方式运转，从而排除了人的善；只有牺牲这种秩序，人才可以得到幸福——即享乐。因此，最高明的艺术既须与自然相反，又不致毫无节制而导致自我毁灭。厄里克希马库斯接着提出了一批理论学科，它们可以引导人利用自然，并告诉人能作多少修补而免遭惩罚；正因为享乐是人类仅有的幸福，对宇宙秩序的发现和沉思解答不了人类灵魂中的任何问题。厄里克希马库斯代表了《蒂迈欧》的某种变体，如同泡赛尼阿斯代表了《理想国》的某种变体，两人都指向了苏格拉底。

接下来演讲的阿里斯托芬和阿伽通也是一对，不仅分别代表了爱神悲剧和喜剧的一面，而且把苏格拉底曾竭力协调在一起的某些东西撕裂开来。斐德若和苏格拉底是《会饮》的两个焦点。斐德若向泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯发出挑战，寻求方法以便毋需神们帮助也能为情人找到幸福，泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯分别以礼法和艺术作为解决之道。阿伽通长期以来是泡赛尼阿斯的爱人，颂扬爱神是美与善的统一体。阿

里斯托芬——厄里克希马库斯代替了他的轮次——否认现存秩序（没有它，爱神就不可能存在）尚有空间可作出调整，以适应人的需要。人类曾经与宇宙秩序和谐一致，此事现已成为可望不可即的理想；若要返回那种状态——假如可能的话，虽然事实上已不可能——必将要求人之所以为人的特性消除殆尽。阿伽通和阿里斯托芬互相深化了分别属于泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯的讲辞，这恰好与他俩被苏格拉底所战胜的方式相称。

在我们翻阅阿里斯托芬的讲辞之前，应琢磨一下促成《会饮》演说次序的场景，这种场景把喜剧诗人、悲剧诗人和苏格拉底凑在一起（185c）。阿里斯托芬碰巧正在打嗝，迫使厄里克希马库斯要先替这位喜剧诗人说话，并让他可以补充一下泡赛尼阿斯的话，后者同样认为有两个爱神。尽管厄里克希马库斯开了几个诊方，这种身体痒痛仍扰乱了讲者的次序；诊方既然包括漱口和打喷嚏，难免要发出滑稽声响（189a）。对于滑稽声响能医好稀奇古怪的身体痒痛，阿里斯托芬觉得很有趣，厄里克希马库斯却不以为然。可是，让这些身体痒痛来奠定《会饮》各篇讲辞的和谐结构，确实让我们啧啧称奇。要是没有打嗝，阿里斯托芬就会紧随泡赛尼阿斯演说，然后才轮到厄里克希马库斯；若阿里斯托芬真的处在泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯之间去倡导某种新宗教，结果会相当别扭。不过，若将泡赛尼阿斯和阿里斯托芬并列，看来会产生某种新的联系：泡赛尼阿斯竭力要在礼法中寻求的答案，竟让阿里斯托芬在城邦本身的性质中找到了。另一方面，厄里克希马库斯利用了次序上的混乱，他在讲辞中表明，为了享乐，人可以扰乱宇宙秩序；但他未能解释混乱的巧合性和理性的用处。可是，通过否定爱神的二重性，阿里斯托芬却解释了为什么泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯都认定有两个爱神而又不知原因何在；阿里斯托芬将他们所说的二重爱神还原为一体，并为他们的信念提供依据。通过使爱神合二为一，阿里斯托芬解释了宇宙和人生秩序中非艺术或礼法所能愈合的分裂：他补充了泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯的讲辞，宣称有一个不沾希望的爱神，令人生既不完整，亦呈

混乱。苏格拉底虽同意人生并不完美，却断定在这种不完美之中有其秩序和德行。

可以说，阿里斯托芬是以两句再普通不过的话来展开叙述的，一句是"男女互相追求对方"，另一句是"我不清楚男女从对方身上看到什么"。人经历了从源于宇宙的生命体到必须臣服于奥林匹亚诸神的生命体之转变，由此令爱欲的神秘宿命找到了合乎经验的根源。但人类经历的这种转变完全体现在身体方面，只有把它转化到心灵方面，才显出其重要性。每一种人的样子从前都是圆的（189d），头上有两张脸，两张脸的方向刚好相反，而且有四只手、四只脚，生殖器也有一对。男人具备太阳的属性，女人具备大地的属性，不男不女的人具备月亮的属性，他们惟一的共同点是自高自大，竟要与神们比高低（190b）。作为惩罚，宙斯将人劈为两半，把人的脸扭到劈面，这样，人时时看见劈痕就会学乖点。同时，阿波罗将半球形的人拉直，使人看上去像奥林匹亚诸神。然而，人纵有奥林匹亚诸神的形貌，心灵仍归属于古老的秩序。人被劈成两半后，总在到处寻求自己的另一半，一碰上就相互交缠，至死方休。于是，宙斯把人的生殖器移到前面，使男女通过交媾既能满足对回复原始完整状态的欲求，又能传宗接代。人就这样子成了神们的试验品：备受扭曲，遭到改头换面，创伤无药可治。人们心灵深处的欲求无法言传，遑论化欲求为现实。阿里斯托芬通过将人区分为完整的人和单一的人来说明这番道理。赫斐斯托斯（Hephaestus）[8]——他取代了厄里克希马库斯讲辞中的医祖角色——答允将两个相爱的人熔为一体，却没有答应让人解除扭曲，回复到原本的自然。事实上，赫斐斯托斯提出的这种熔合只有在阴间冥府才做得到，那儿只有鬼魂和幽灵，却没有相拥相抱。

阿里斯托芬认为，爱的本质不在于性趣，而在于拥抱。拥抱是徒劳地追求自己的另一半，这另一半并非曾经拥抱过的另一个人。阿里斯托芬暗示，人们面对面，是希望重拾天性，从前人们背靠背，人人都是圆

[8] 古希腊神话中的火和锻冶神。

的，不能互相靠近，更不能拥抱在一起。认出对方是为了在浑然不知中与之融合。奥林匹亚诸神将人重塑再重塑，最初通过惩罚，继而通过让人活下来，使人继续侍奉神们，爱欲并非这过程中要蓄意获得的结果（191d—e）。男人追男人、女人追女人，或者男人追女人，被劈成两半的人都获得属的满足（generic adequation），却无法找到自身的另一半，这另一半已永远消失，要么是发生在我们原初受罚之时，要么是通过经年累月的性生殖而削弱。自我的割裂既以身体来显示，就不可能完全转化为心灵方面。不过，阿里斯托芬似乎把心灵分作两层，一层是原初的自高自大，一层是后来的羞惭耻辱，这令人不由得想起《圣经》所说人的堕落。自高自大让人向天堂攀登，羞惭耻辱让人意识到自身的缺陷。因此，爱欲成为一种不断遭受挫败的欲求，欲求在天堂卷土重来。人们互相爱慕，以此代替与神们比高低。作为太阳后裔的男人，乃人中俊杰，他们的虚荣心在政治生活中得到了满足（192a），城邦代替了完整的人，城邦的统治者则残留着人们原初的野心。在城邦法律的限制下，对神们的挑战受到压抑，不堪一击。也许，阿里斯托芬的叙述有一个最严重的缺陷，他未能提出人作为个体与人所从出的属（genus）之间的某种居中状态。人人都在寻求自己的另一半，却因为有罪而永难如愿。哪怕假定人有一个分裂了的心灵，这心灵世世代代永不改变，他身上的劈痕也没啥稀奇，只会跟与它的劈面吻合的另一半心灵相配。阿里斯托芬似乎在暗示，人们以为在自身之外的某个地方会有其心灵伴侣（soul-mate）纯属幻觉。阿里斯托芬本该讲述一个故事来解释这种感觉，并揭示这是幻觉。在他看来，爱欲中不存在任何认知因素，所以，他无法提供有关处于性差异和个人特质之间的各种心灵的类型学。最终目标既是将人被劈开的两半溶解，这一半与另一半在阿里斯托芬那儿都默不作声。阿里斯托芬因自己打嗝而被阻止先行演讲，预示了他言下所指的完整的人之间本该完全沉默相对。他稍后想指正苏格拉底的演说时（212c），也再度因故被迫缄默。

据《圣经》记载，男人和女人感到羞耻，是因为吃了知善恶树上的

果实，从而认识到，人并非按上帝的形象来创造，上帝既非男也非女。阿里斯托芬则描述道，人由于自身的缺陷而感到羞耻，因而谨记人要受神们支配，因为人是按神们的好恶而重塑。爱欲就从这种羞耻之中泛起，或至少与羞耻俱来，那是一种欲求，欲求置礼法的神们于不顾，并回复人的天性的力量，这种天性实质上寓于人们自高自大的念头。爱神盲目地满足我们那种要成为大人物的要求，这种要求的惟一目的是使我们强而有力、无拘无束。爱欲的满足将通往权力意志（the will for power），纯正男人们献身于政治时，仍变相残留着这种权力意志。与我们在天堂的原初造反相比，尘世的城邦只是不得已的代用品。

人的原初造反意味着人有权成为他自己，并独立自主，但只要神们、城邦和礼法仍存在，人就必须甘于自怜自爱，这便是人对深藏心底的欲求不得不作出的解释。倘若追问人要成为自己的那份意志以什么为基础，就需要另一个阿里斯托芬式的故事作答案：人类种种自高自大的念头导源于这样的意识，即认为人类曾优于奥林匹亚诸神，只是，神们不知怎的竟然取得对宇宙诸要素的控制，并借此首先使人屈服，进而惩罚人。人类和宇宙曾经和谐一致，但这种和谐一旦遭到破坏，人就受到永远的损害，这损害如此巨大，即使人们自以为找到了医治办法，也无法复原过来。这种状况确切地阐释了阿里斯托芬的叙述中最深层的困境，那困境并不在于人若获得彻底自由，会比他目前的境况更为糟糕，而是在于，他认作爱欲之秘密源泉的绝对个体，与人的宇宙出身并非处于同一序列。在阿里斯托芬看来，爱欲非人所固有，因而乃与人的理性相脱离，爱欲遂能追求某种无法理解的完整（a wholeness）。存在（to be）与被意识到存在（to be known）截然不同；当阿里斯托芬使用 *kata noun* 一词时（193c），字面含意是「视理性而定」，实际所指却是「随己所愿」。咬文嚼字之道，本是阿里斯托芬喜剧创造力的源泉，在这个关节眼上却离弃了他，使他最终成了笑柄。

阿里斯托芬深谙以滑稽故事牵引出悲剧信息之道，似乎没有给阿伽通留下位置：人们可以认为，阿伽通发表了笨拙不堪的演讲，却不会把

它与喜剧或悲剧拉上关系。阿里斯托芬的演说则让人联想到喜剧和悲剧，也彰显了苏格拉底在尾声中提出的论点，即在行的诗人可以兼擅悲剧和喜剧（223d），阿伽通和阿里斯托芬对此都不愿苟同。不管苏格拉底的论点用意何在，令人诧异的是，阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯都无意要求苏格拉底总结其论点（看来他俩都不相信，这番讨论将要成为《会饮》或其主题的一部分）。显然，没有人认为，阿里斯托芬的演说是这类综合的例子，又或者认为阿伽通的演说毫无必要。阿伽通的演说（194e－197e）是《会饮》中惟一相当有条不紊的讲辞，结构完美，而且文中清清楚楚交代了这一点。在开场白中，阿伽通首次区分出爱神及其衍生的后果，以神的本质作焦点，使阿伽通成为悲剧的代言人。美是神的本质，德行或善则是神的因果性（causality），美与善遂首次被区分开来。阿伽通认为，归属于爱神的美与善各有四重特性。美的特性是年轻、轻柔、柔软和优雅；善的特性是正义、节制、勇敢和聪慧。区分美与善，等于区分爱人和情人：爱神的美体现在爱人身上，爱神的善却授予了情人。爱神的二重内在性无比完备，以至神消失于相对应的人那儿。一开始，爱神是主语，最后却成了谓语——爱神只不过是那个动词：爱（197b）。阿伽通是第一个颂扬爱神、也是第一个消除爱神的人。

阿伽通的演说完全以模棱两可的言辞开始。他说，爱神是最年轻的（*neotatos*）神（195b），总是爱和少年（*neoi*）混在一起。用人的时间计算，称得上年轻的，按宇宙的时间计算，就是最年轻的了。通过这两种时间的语言同一性（identity），阿伽通暗示了两者的秩序同一性，利用语言的同构型（homogeneity）把本来不相似的东西聚拢在一起；他一开始就运用诗才，以引发出他要阐释的现象。只有在诗歌中，爱神才得到最充分的体现，要是不借助诗歌，人们就无法透彻感受爱神。如此一来，诗歌完全是非自然的（non-natural），倒是爱神促成了诗歌的诞生，而非诗歌与爱欲早就连接在一起。阿伽通在讲述爱神的第二项特性时，诗歌的问题就清晰起来了。他说，要表达爱神的轻柔、柔软及温和的性情，就需要像荷马那样的诗人：如果诗人没有荷马式的诗才，想要表达

也会表达不出来（195c）。阿伽通需要荷马，因为他要以荷马描写女神阿特（Ate）的榜样去形容爱神：阿特有一双轻柔的脚，爱神因而被赋予了脚和形体；除非有诗人指点迷津，否则爱神无法成形。然而，诗人阿伽通的诗才还不足以将人的形貌赋予爱神，爱神的形态是如此受制于其扮演的角色，以至最终形状不定而花样翻新：爱神有时会化身为爱人的身体，有时又溜进情人的心灵，均会与它栖身其中的东西同形（196a）。阿伽通说，爱神栖身在花艳香浓的地方，所以气色鲜美。爱神是寓言中的人物，他常常别有所指，却从不指向自身。爱神是一个比喻，更确切点说，是一切比喻的本质。爱神即诗。

阿伽通的讲辞有两个核心，其一是他赋予爱神创造的智慧（196d），凡是情欲和诗意方面新生命的创造，都以爱神为根源。阿伽通再次利用了语言，使生儿育女和诗歌创作归结到同一根源。他暗示，如果不明白这点，就会像不懂得小孩并非父母的理性产物一样，诗人也会不晓得诗歌中蕴涵的真理。阿伽通暂时仍不知道，苏格拉底竟会乘机把自己的讲辞与阿伽通的演说拴在一起。阿伽通以某种非同凡响的、高尔吉亚式音韵铿锵的诗句结束其讲辞，他收尾时说（197e）：爱神"导吾等以美妙高贵；哦，我们人人都得跟从他，唱着赞美他的歌，一齐加入他那让所有的神们和人们心怀感动的圣咏。"爱神所唱的狂喜之歌是克服了必然性（necessity）的欢庆之歌，必然性的本质则存在于情人和爱人的差异之中。阿伽通的讲辞中那个可望不可即的梦想——情人与爱人的一致，或者可以视之为异质（the alien）的消失——只有通过诗歌来表达和实现。爱神之歌比阿里斯托芬式的完整熔合更能流传久远。

苏格拉底一上场（198b）就抨击先前的所有讲者，他并非指责众人对有关爱神的真相一无所知，而是说他们了解真相，以至在爱神身上找不到可以赞颂的东西。有关爱神的真相是骇人的，只有用许多漂亮堂皇的假话把爱神打扮装饰一番，才可能赞颂爱神。苏格拉底暗示，众人的讲辞都是悲剧性的，无异于夜里走路吹口哨壮胆。苏格拉底本人知道，真正的赞颂是怎么回事（198d），即挑出真理中最美的来讲，按自己的理

解漂漂亮亮说一番。他宣称要掩盖爱神丑的成分，明显地，先前的所有讲者都察觉到并试图掩饰这些丑。我们弄不清楚，如果苏格拉底只准备呈现美的真理，会对爱神的完整真理产生什么后果；不过，可以设想的是，哪怕在美的真理中，苏格拉底也有能耐嵌入完整真理，或者说，令爱神之美包含丑。事实上，苏格拉底把爱欲等同于某种缺乏，他要赞颂有缺陷的人，要使情人的善成为美：他要赞颂他自己——全雅典奇丑无比的人。

在盘诘阿伽通时（199c），苏格拉底首先确定，爱神本质上是有对象的（relational），永远处于一种关系之中，却并不进入某种关系。这完全是一种具有预设结构的关系，不是个体性的——“我爱你”并非其首要特征，成全自身也不是其目标，阿里斯托芬式的自爱更非其本质。苏格拉底利用阿伽通所说的爱神来作为一个神，并赋予它一个结构，这结构与它要溜进去的凡身肉体无关；它特立独行，毫不理会人们对它作自以为是的体验。爱欲完全在自身的深层结构中运作，撇开了人们在各种言辞中认定它所具有的任何表面联系。爱神乃人们普遍认为具有这种结构的神祇，因此，早在爱神被预设跟什么东西形成关系、并怎样处于这种关系之前，就已注定有对象。此外，爱神一旦被确定为爱欲，或者说是对某种东西的爱（the love of something），则即使名义上的谓语已转化为动词，这个“的”字仍得以保留。明显的是，苏格拉底在爱神一事上忽略了一个条件，那就是，假如爱神就是对某种东西的爱，便足以认为爱神欲求某种东西，却不能同样地根据视觉即色彩来推断出视觉看得见色彩，除非人们补充说“当它确实在看”。爱神永远在欲求某种东西，而不管作为主语的人在思考或相信些什么。

苏格拉底的论点中有一项特性应予强调（200b-d），他通过跟一个虚构的对话者的假设性辩论来表达自己的论点，利用技巧娴熟的盘问迫使对话者披露自己的想法，从而导致苏格拉底的如下结论：欲求服从于某种对话式盘问，就不可能存在对自我的无知（self-ignorance）。在这次简短的假设性对话里，苏格拉底指出了爱欲与哲学之间可能存在的联系，

并且暗示，如果他能够引导先前的讲者进行此类辩证操练，那些早已公之于众的讲辞将会四分五裂。

苏格拉底引导阿伽通得出结论，爱神既不美又不善（201b）。但他没有进一步引导阿伽通，使他认为爱神不是神：这下一步却在苏格拉底转述的第俄提玛关于情爱事物的教诲中表现出来，那教诲包含了苏格拉底的哲学教育三个阶段中的最后一个阶段。第一个阶段，苏格拉底在《斐多》中告诉门徒，他如何从以某种伊俄尼亚方式（Ionian manner）思考起因，到发现诸理念，进而汲汲于演说的转变过程。第二个阶段，在《帕默尼德》（*Parmenides*）[9]的前半部分，帕默尼德论证了苏格拉底的诸理念不可能存在。在帕默尼德看来，最有力的反对理由是，即使诸理念确实存在，人们也不可能知晓，因为，神和人的知识必须彻底分离。第俄提玛借助“居间者”（the in-between）或“精灵人”（the demonic）[10]的概念，为苏格拉底提供了出路，让他走出帕默尼德设置的死胡同。然而，第俄提玛的解决方案并不容易遵从，不仅因为苏格拉底要把那必定是一连串的教诲压缩为一次，而且因为第俄提玛在传授这些教诲时，未能确定美和善哪一项才是爱神的首要对象。若要非常清晰地组织第俄提玛的讲辞，就得将它一分为二：前半部分涉及爱神是居间者或精灵（daimonion），后半部分讲述人对爱欲的体察。结果表明，这种划分一方面等于割裂善与美，另一方面等于割裂哲学与男同性恋关系（pederasty），从而把关于爱神的真理与先前所有讲者关于爱神的虚假信念划分开来。

在我们讨论第俄提玛的复杂论点之前（201d），应首先谈谈第俄提玛本人。苏格拉底说她是名女的智术大师，她拥有种种真知灼见，远远超出爱欲知识。苏格拉底还提到她的一件耸人听闻的事情：不知怎么的，她曾经预见到雅典将有瘟疫，并使得瘟疫延迟了十年。所有乡村来的人都在公元前432年伯罗奔尼撒战争爆发初期涌进雅典，正是第俄提玛的

---

[9] 旧译《巴门尼德篇》。

[10] 此处的“精灵人”指居于神和人的中间、通法术的精灵。

干预使瘟疫的致命性倍增——瘟疫并没有在一个人烟稀少的城市里自生自灭。如果第俄提玛没有插手干预，也假定其它条件都保持不变，雅典人大概可以在战争初期从瘟疫的肆虐中恢复元气，雅典也颇有可能赢得那场战争。苏格拉底是在西西里远征和雅典彻底惨败的前一年讲述此事，不管多么轻微，关于爱神的真理竟然与上述可怕事件联系起来，似乎相当奇怪，尤其因为雅典若在战争中获胜，极有可能使阿尔喀比亚德免遭放逐，苏格拉底免于被判饮鸩而死。瘟疫的延迟令人想起复述阿伽通家会饮一事的延迟，莫非两者都同样与雅典的命运相关？阿波罗多洛斯延迟复述此事，若是要延迟确认苏格拉底所完成的、到如今才能弄明白的某些事情，延迟便算合情合理。假如这个猜测能说明甚么，想必与阿尔喀比亚德有关，其政治行动所具有的某种苏格拉底式要素，只有在事后回顾时才看得出来。

一旦认定爱神是居间者，第俄提玛就讲述了爱神诞生的故事（203b-204a），旨在显示爱神从其父丰富神（Resource）和其母贫乏神（Poverty）那里继承了哪些特性。这故事让我们吃惊的首先是，爱神实质上跟阿佛洛狄忒（Aphrodite）[11]没有什么关系，他在阿佛洛狄忒生日那天投胎，便是两者惟一的共同之处；还有就是阿佛洛狄忒长得顶美，爱神生性爱美。在神们的宴会中，丰富神多饮了几杯琼浆，醉醺醺地倒头睡了。贫乏神这位不速之客像乞丐般在门口徘徊，又像窃贼一样密谋与丰富神生个孩子，因为她所缺乏的就是丰富。贫乏神既丰富，又不丰富，人们认为爱神从其父遗传到的一切，贫乏神自身都已具备。那么，爱神就是贫乏，因为贫乏是需要和贫困——或曰自觉的欲求（self-aware desire）——的割裂。这是故事，是秘索思（*muthos*），而非逻各斯（*logos*），因为它把一个具有内在结构的单一东西分裂为两个零散的东西，须重新组合才可以回复为原物。我认为，柏拉图式的比喻一般有如下特征：他把一项原理切开，从一衍生出二，直到二重新被吸收到某东西中去，此

[11] 希腊神话中爱与美的女神，相当于罗马神话中的维纳斯（Venus）。

东西看起来是、其实已不再是一。要解释柏拉图式的比喻，需采取这样的步骤：将该比喻正面（the positive）的某种负变体（negative version）重新嵌入到其负面或暗面上去。负面上贫乏神缺乏丰富（或曰 *aporos*），正面上她陷于窘困（或曰 *aporia*）；无论如何，爱神的家谱有利于让第俄提玛详细说明爱神作为贫乏神的一切特性。根据美与善被认定具有的一致性，苏格拉底使阿伽通同意，爱欲谈不上善；爱神从贫兮兮的母亲那里继承了几个善的特性，却欠缺吸引力（203d）；他粗鲁丑陋，打赤脚，无家可归。苏格拉底也具备头两项特征，至于第三项，即无家可归，意味至为深长。如果说无家可归比贫乏还要翻了一番，没有家不一定如阿里斯托芬所认为的那样，意味着人们曾经有过家却被逐出家门，以至永远在追寻家园。第俄提玛反而暗示，爱神对于无家可归感到彻底自在，从来就安于贫乏，对逸乐满不在乎。照此看来，爱神从来不会把乡土误作宇宙，爱国非其秉性。阿里斯托芬又弄错了：城邦不是爱神退而求其次的家园。

据第俄提玛说，从爱神的母亲方面来衡量，爱神是具有个性的生命体，但从父亲方面来衡量，爱神似乎空白一片，只是等同于种种用来描述他的动词、名词和形容词所作的暗示：诡辩家、幻术家、魔术家、猎手，诸如此类。这种区别使我们想起苏格拉底，他除了作为哲人，自身的独特性被其反语掩盖了。第俄提玛暗示，爱神其实是哲人，因为睿哲（*phronesis*）是他惟一的欲求，他惟一终生以身相许的，是搞哲学。可以说，苏格拉底让第俄提玛替自己提供了一幅自画像，阿尔喀比亚德认出了这画像，却未能正确理解，并作出完全错误的描述。阿尔喀比亚德对于苏格拉底所具有的、属于爱神之母贫乏神的种种特征留有深刻印象，却始终认为，哲人苏格拉底十全十美。阿尔喀比亚德不能不承认苏格拉底的丑陋，但他相信，那是可以清除掉的，以便让苏格拉底体内的神像显露出来。阿尔喀比亚德演说了一番，强调居间者的重要性，以及抵御神话般地或非辩证地进行分割和组合的诱惑如何重要。苏格拉底如同爱神一样，并非以谜语包裹起来的一项解答，那谜语式的包裹正是解答本

身。

第俄提玛首先建立了爱哲（【译按】或译哲学）的居间性——爱哲介乎无识与有识之间，并非半是无识半是有识，而是对无识之识。然后，第俄提玛转而谈到美与善跟爱神的关系，并且先对爱欲作出字典式的定义（204d）：对美的欲求。可是，苏格拉底无法回答"欲求美的东西的人究竟欲求的是什么？"第俄提玛就转向问善的问题，苏格拉底轻易回答说，欲求好的东西的人是为了追求一己的幸福；但是，"倘若所有人都热爱这同一样东西，我们为什么不说所有人都在爱，而说有的人在爱，有的人不在爱呢？"这是苏格拉底需面对的难题，也是第俄提玛在其余叙述中要回答的问题。接下来令人费解的，是关于爱神作为哲人与幸福或善之间的关系。在苏格拉底与阿伽通最初的辩论中，将美与善等同起来而否认爱神有幸福；如今，美与善不再是同样的东西，那么，爱神虽然仍旧不美，却可能是善的；不过，那就要求哲学能导致幸福，或确切点说，要求无识之识成为善的起因。第俄提玛似乎要让苏格拉底自行回答这个问题。

我说过，第俄提玛必须解释，所有人对善的欲求——即爱欲——是怎样普遍地局限于某类爱欲，包括对美的欲求。第俄提玛的叙述道出个中转变（206b），爱欲使人不仅想要自己拥有好的东西，而且想要自己永远拥有好的东西；与爱欲相关的永活一旦转为欲求一己的永活，善与美就有了判别。美是欲求的具体化，但不是要成为爱人，而是要孕生一己之美。由此，第俄提玛理解并纠正了阿里斯托芬的说法：阿里斯托芬曾经认为，爱欲是属于个人自己的，但并非像美一样多产，或具有同样的生殖力和效力。因此，自我繁衍（self-perpetuation）成了爱欲的特征，起初是通过生育孩子，最后则靠留名后世。第俄提玛借此以双种方式重新解释了阿里斯托芬的说法。阿里斯托芬曾经认为，人是不可能对自身有所欲求的，那只不过是幻觉，因为，人的自我永远都需要溶化到另一人中去，这个他者代表了美，而在美之中，美的永活和自我的永活就在一个虚假自我的诞生中相互湮灭。最低层乃作为凡人的后代；再上一层

是情人的讲辞，寄寓了他自己和爱人的变体；在最高一层，这篇讲辞不再受所爱的个体影响，而是在德行的美中孕生。它首先造就了诗的豪杰，最后还成就了诗人永活的名声，诗人的名声则最接近个体生命所能获得的不死。

因此，第俄提玛比较了“情人”和“诗人”的词义限制（205b—c）便不足为奇；广义上说，“情人”包括所有人，“诗人”指所有创作家。第俄提玛否认，作为哲人的爱神是狭义“情人”的本质内核，而毋宁说是广义“情人”的内核；作为广义的发明家、创作家和生育者，诗人们却是狭义“情人”，此等狭义“情人”的核心只不过是诗人们自己，诗人利用美德繁衍名声。至此，第俄提玛足以综合下列两人的说法：一方面，悲剧诗人阿伽通强调繁殖和作为爱神特征的美，另一方面，阿里斯托芬着重把回复永恒的自我当作爱神孤独无助的欲求。第俄提玛借此说明，为甚么对爱欲的体验总伴随着对人生不免一死的惊觉（207d—208 b），正是由于意识到自我、身体、心灵乃至所有美德倏生倏灭，人们才开始千方百计试图保存自我；尽管这些图谋无一不是功败垂成，却在诗歌中取得最令人目眩的效果。在诗歌中，美是表达善的手段，善则以诗人名声的形式出现。人们或者会认为，阿里斯托芬的故事只是徒劳无功地既想彻底摆脱美，又想独自地为自我求得永活。

第俄提玛所描述的情人与诗人的联系，因为一段关于男同性恋关系的插话而变得复杂起来，该段插话似乎应放在接下来的末段讲辞里（209 b）。除了那些认为自己只在肉体上繁衍的人，以及那些为自己奠定近乎不朽的纪念碑的诗人和立法者，第俄提玛还谈到贵族少年的孕育，结果，这些贵族少年只是由诗人的想象孕育，这些想象不仅包括政治德行，至关重要的是包括了奥林匹亚诸神。第俄提玛仿效希罗多德（Herodotus）暗示道，奥林匹亚诸神是诗人荷马和赫西俄德（Hesiod）的顶尖后代；贵族少年吸收了这些生命体，更试图借着讲辞在爱人中繁殖；这些生命体是永活（the eternal）的幻相，总是在生育方式中出现。另一方面，爱神这精灵，就像苏格拉底本人，是完全不育的。

在讲辞的最后一节里（210a），第俄提玛以某种男同性恋的方式复述前一节的内容，这被视作对苏格拉底的规劝。因为采用了男同性恋方式，爱欲就不再是生育上、而是视觉上的事，因此，这番规劝并非要叙述诗人作为道德因素中的自我繁衍者，而是要诱使年轻的苏格拉底放弃个体的委琐，这对于普通情人和那些要对此加以掩饰的诗人都同样有吸引力，并且要溯源于美本身（the beautiful in itself）。第俄提玛利用美本身与个别的美（the particular beautiful）相对比，是为了彻底消除爱欲，此举确实既惊人又大胆。在爱欲逐渐上升时，一旦情人超越了人类，凝视礼法和习俗中的美，他就不再是情人，仅仅成为一名旁观者。第俄提玛比诗人－发明家－立法者更胜一筹，他试图使苏格拉底戒除男色，其办法是在苏格拉底面前树立某种单一的美，这种美甚至连诗人做梦也没想到；或者说，这便是阿伽通颂扬爱神时所指向、却又无法达至的那种单一的美，他深受诗人荷马的拟人观（anthropomorphism）[12]的感染。第俄提玛却胜过阿伽通所指的爱神，使美与善一起崩溃，让凝视（seeing）和在一起（being with）之间的差别无法保持，以便美孕育出真实的美德，个体在某种非诗人式的不死中回归。第俄提玛起先阐释阿里斯托芬的东西，继而戳穿阿伽通的说法，她跟诗人们争辩的关键词眼是“呈现”（imagination）；第俄提玛告诉苏格拉底，终极之美不是被呈现为（*phantasthesetai*）任何肉体的东西，而是被呈现为永恒地与自身同一，所有别的美的东西都不过以某种方式分有其美（a participant in it）。由于无法解释别的东西如何分有终极之美，第俄提玛借先前的论点承认（202a），这种最终的观照是正确的意见而非知识。由此，第俄提玛提供了她所看到的苏格拉底的两面性：一面是作为哲人的爱神的化身，一面是作为道德家。余下来的，就要看阿尔喀比亚德怎样理解了。

阿尔喀比亚德说（214d），苏格拉底不允许别人当着他的面颂扬某个神或者人。其实，阿尔喀比亚德的讲辞是首篇颂扬活人的希腊散文，这

---

[12] 指赋予神、动物或无生命物以人形或人性。

种颂扬之所以成为可能，似乎有赖于否认爱神是神；阿尔喀比亚德是否意识到这一事实，又或者是否意识到第俄提玛认为没有什么东西足以恰当地（215c）被看作宗教体验，都无关宏旨，只要我们能写下 *post hoc ergo propter hoc*（有力量使人们心醉神迷）的原理而加以接受就够了。苏格拉底确实曾在阿尔喀比亚德身上产生过某些影响，尽管阿尔喀比亚德把他对苏格拉底的体验说成是某种宗教皈依，并且比拟为反映人们需要诸神的某种陈腔滥调。阿尔喀比亚德的讲辞肆意颂扬苏格拉底的节制，使正直、中庸、坚忍成为苏格拉底的核心，却否定他有智慧。无论如何，阿尔喀比亚德从来不认为自己给予阿伽通"最聪明、最漂亮的人"的封号有什么不对（212e）。在《会饮》的开头，阿伽通曾提议（175e），以苏格拉底的智慧与他自己的悲剧智慧较劲，并让酒神狄奥尼索斯（Dionysus）当判官；到最后，阿尔喀比亚德头上戴个常春藤和紫罗兰编的大花冠，活像烂醉如泥的狄奥尼索斯，由侍从簇拥着，给阿伽通颁奖，而苏格拉底仅得到一篇醉醺醺地颂扬其节制的讲辞作为酬谢。人们认为，节制是苏格拉底内在真实的东西，而阿尔喀比亚德则把苏格拉底的节制说成狷狂。苏格拉底在《斐德若》里宣称，节制是爱欲的至高形式，这不应与阿尔喀比亚德的讽刺文章相混淆，因为，阿尔喀比亚德并没有把他对苏格拉底所指节制的理解与哲学联系起来。阿尔喀比亚德强调，自己说的都是实话，同时又承认（215a）自己东拉西扯，做不到有条有理。他造成了事实与条理的分离，这跟他无法把苏格拉底外表所显现的林神面具和他身子里面隐藏的美的形象相联系，是同一回事。阿尔喀比亚德的确在苏格拉底身上发现了某些东西，虽然那些东西与阿尔喀比亚德的猜想实际是两码事。

阿尔喀比亚德在大部分讲辞中都以第三人称谈论苏格拉底，惟独有一节是直接对苏格拉底说话（215c）。该节谈的是苏格拉底的言辞，这些言辞对阿尔喀比亚德产生的影响和威力，并不在于出自苏格拉底之口，即使转述者辞不达意，仍具有同样的效力。我们知道，阿波罗多洛斯的反应也不是由于他与苏格拉底有言语上的交谈。如此一来，对于阿波罗

多洛斯和阿尔喀比亚德来说，《会饮》的非对话形式正适合他们，每当听到苏格拉底言辞中的感召（Call in Socrates' words），他们都会自卑。对阿波罗多洛斯来说，那感召是为了哲学；在阿尔喀比亚德看来，那感召是为了道德，他基本上把苏格拉底看作传道士，苏格拉底对悔悟的劝诫只会使阿尔喀比亚德一面沉缅于自卑，一面感到欢欣不已。尽管苏格拉底不必现身也具有这一切威力，他仍仅仅是一名星期天传道者（Sunday preacher）。[13] 阿尔喀比亚德仅剩下一副坏心肠在哼哼唧唧，一点没有改变其癖性。苏格拉底的训示带有普遍性，而苏格拉底本人却独一无二，这使阿尔喀比亚德困惑无比。因此，阿尔喀比亚德贬低苏格拉底常常提到的普通事物——鞋匠和铁匠——而倾向以华丽的辞藻谈论道德；换言之，阿尔喀比亚德将哲学连同阿里斯托芬对苏格拉底躯壳的荒诞描述一起丢弃，保留阿伽通所指的美的神，阿尔喀比亚德把这个道德主义之神与作为个体的苏格拉底联系起来，不过是因为他认识到苏格拉底不受诱惑。由于阿尔喀比亚德觉得苏格拉底不把他的美貌放在眼里乃狷狂之举，他要把苏格拉底扯进其讲辞里去。苏格拉底不受阿尔喀比亚德的魅力所诱，阿尔喀比亚德据此得出结论，苏格拉底确实名不虚传，是最有道德的道德家。另一方面，阿尔喀比亚德觉得，苏格拉底在扮演不愿表态的情人角色，这种自我克制的手段使苏格拉底占了上风，并把阿尔喀比亚德转化为情人。阿尔喀比亚德完全察觉不到，作为一个情人，他已把自己的形象投射到爱人苏格拉底身上：阿尔喀比亚德爱上了、而且别的宾客也相信他仍爱着苏格拉底——一个反映了阿尔喀比亚德本人的形象。按苏格拉底在《斐德若》中的说法，这是情人在爱人身上复制自己的途径，因此，爱人在自己一无所知的情况下爱着自己。这是对阿里斯托芬的虚构所作的最后扭曲。

当然，颇为奇怪的是，阿尔喀比亚德竟会具有节制的形象，而苏格拉底竟会在他身上植入某些东西，这些东西更与我们自以为了解的阿尔

[13] 原指星期天有空时才做，即"业余的"意思。

喀比亚德关系不大，尤其是在西西里远征前夕。西西里远征异想天开，确实与审慎和节制适成对照。可是，正如我们从修昔底德那里了解到的，阿尔喀比亚德经历了流亡，九死一生，以至在战略和外交方面协助斯巴达人（Spartans）之后，回到雅典，并且因说服雅典走上节制之路而被视为雅典的惟一救星。柏拉图的想法是，这种节制行为乃由于阿尔喀比亚德无法理解苏格拉底，因而错误地扮演了苏格拉底的形象。正是由于这种因延迟良久而取得的效应，才使苏格拉底如此地接近于拯救雅典。既然阿尔喀比亚德已死——死于公元前 404 年，疯疯癫癫的阿波罗多洛斯遂能和盘托出真相。阿尔喀比亚德将永远被蒙在鼓里。

弗尔巴赫的“会饮图”

女士们、先生们：

我谨代表西门子基金会，热烈欢迎诸位光临我们的“古希腊思想家及其文本”系列讲座的第六讲，今晚的主题是柏拉图的《会饮》。在许多方面——就演讲者、基金会以及我本人而言——今晚都将不同寻常，我仅希望诸位对此也会有同样的感受。

首先，我们今晚邀请的演讲者不同寻常。我可以保证，此次演讲不仅富有启发性，充满思想火花，而且十分严谨、深邃。我们热烈欢迎今天的演讲者伯纳德特（Seth Benardete）的光临，他肯定不会让诸位失望。伯纳德特先生迄今为止出版的有关柏拉图的著作，即使保守地讲，都充满思想火花，富有启发性，严谨而深邃。一位著名的哲学家曾这样评价年轻时的伯纳德特：“要超过伯纳德特几乎不可能”。——我相信，这句话的意思是：当伯纳德特在解释和研究柏拉图、亚里士多德、希腊悲剧、荷马、赫西俄德或者希罗多德时，总是领先于其他研究者，站得最高。自那以后，几十年过去了，世界也发生了许多变化，我们现在面对的柏拉图研究著作，汗牛充栋。但是，这个事实没有什么改变：伯纳德特依然站在最高层次上与柏拉图对话——对于柏拉图的了解，同时代人中几乎没有谁能与之相比。现在，依然没有谁超过他。要超过他，首先需要极为敏锐的倾注力。伯纳德特的解释一再出现新颖而令人惊奇的转向。他的重要论述简洁质朴，没有华丽的词藻，没有任何渲染和修饰，甚至经常不带任何先入为主的告诫。与文本深入接触的结果，仅仅是交替出现的各种一闪而过的评价和观察，然而，在读者或者听众眼中，最终将会出现一个全然不同的整体印象——读者自己会带着预期把某些句

子组合在一起，或者自己引申出字句暗含的意义，总之，读者将亲自**主动**参与（柏拉图的）对话过程。

为了使这一参与变得更为容易，我想首先回顾并简单介绍一下柏拉图的《会饮》中的对话者，今晚，伯纳德特与柏拉图的对话将会涉及到他们。为此，我将借助弗尔巴赫（Anselm Feuerbach）的一幅重要的油画作品——“柏拉图的宴饮”，在座各位都拿到了一份非常小的复制品。你们不必担心我所说的内容会不必要地与伯纳德特将要详细阐述的重复，我也不会与艺术史家来讨论与“柏拉图的宴饮”（Plato's Banquet）主题不相干的解释。这一内容本身自成一个主题，足够我们讨论整整一个晚上了。[1]

油画“柏拉图的宴饮”现收藏于卡尔斯鲁（Karlsruhe）国立艺术博物馆。要不是 Baron Schack 拒绝了弗尔巴赫要为他绘制这幅会饮图的建议，今天我们也许就可以在慕尼黑见到这幅油画了。Schack 愿意接受并偿付的油画，要求画中人物的比例是真人的三分之一。但弗尔巴赫坚持，画中人必须与真人有同样的比例。结果，这副画最终只是在慕尼黑首展，时间是 1869 年夏天。1866 年，弗尔巴赫在给 Schack 的一封信中写道：“多年来，我一直沉迷于这一作品……在我的脑海中，它已经被放大了，如同一个不朽的举动，它将比（我的）任何其他绘画作品更能使我以及后代意识到我的艺术天赋……作为我个人艺术成就的高峰，这幅画呈现出来的安详、极乐的情景日日夜夜萦绕着我，完成这幅作品，将拯救我的艺术天赋。”在另一封信中，弗尔巴赫说，一件作品的生成需要“时

[1] 晚近的相关研究有：Claude Keisch, 《关于弗尔巴赫的“会饮”》，见 Juergen Ecker 编，《弗尔巴赫的生平与著作》，Kritischer Katalog der Gemaede,Oelskizzen und Oelstuien （慕尼黑 1991），页 295-301；Heinrich Theissing,《“艺术的永恒”——弗尔巴赫的著作与思想》，见《弗尔巴赫（1829－1880）油画与精品》，Karlsruhe 国立艺术博物馆展品 (Karlsruhe 1976)，页 64－98，尤其页 87 以下；Werner Zimmermann, 《弗尔巴赫：油画与精品》(Karlsruhe 1961; 1989 修订版)，页 32－39。

间和永恒的延续（eternal duration），才能最终成熟”。[2] 正如各位看到的，“拯救我的艺术天赋”和“永恒的延续” 的作品已使我们进入了柏拉图《会饮》的主题。弗尔巴赫没有留给我们任何有关辨别画中人物的信息，在过去的一百二十四年里，艺术史家们对此也言之甚少。一般认为，其中只有三位人物的身份可辨认得出来。[3] 几年前，有一位阐释者怀疑弗尔巴赫对这篇对话了解是否充分，在他看来，其中很多仅仅是画家的艺术想象而已。据说，弗尔巴赫感兴趣的至多只是“典型”人物，而非剧中人物表（*dramatis personae*）中所有有名字的对话者及其所属的派别，虽然他花费了十多年时间来钻研这一主题。[4] 不过，我倒有不同看法。

---

[2] 弗尔巴赫 1866 年 3 月 6 日和 1865 年 5 月 28 日给 Shake 的信 分别引自前引 Claude Keisch 文，页 12。

[3] 除了阿伽通、阿尔喀比亚德和苏格拉底外，Juergen Ecker (页 298)目前还辨认出第四个人物——厄里克希马库斯。

[4] Claude Keisch (页 9) 持这种流行的观点：“总而言之，类型比身份更为重要”。Heinrich Theissing (页 98) 甚至宣称，“显然”，“除了那几个主角（阿伽通、阿尔喀比亚德、苏格拉底），弗尔巴赫对其他人漠不关心，以至于将他们都搞混了”。Theissing 还以事实来证明这一点：在 1869 年慕尼黑的首展期间，弗尔巴赫写的一篇短文把格劳孔（Glaucon）说成参加那次会饮的人之一，不晓得格劳孔仅仅出现于柏拉图这篇对话开头的叙事部分（译按，在《会饮》的开头部分，阿波罗多洛斯的转述提到他曾向格劳孔讲过一遍那次会饮的经过，格劳孔本人并没有参加那次会饮）。Claude Keisch 的研究清楚表明，“阐释”的基干部分——就像文学作品所描绘的那样——并非出于弗尔巴赫，而是出自 Henrierre Feuerbach，他将“阐释”寄给了 Allgeyer，请求他作些修改，然后把修改稿寄回（页 7-24）。在这幅画的研究者中，看来没有人认为——哪怕只是暂时承认——存在这样一种可能：油画“柏拉图的宴饮”中那些可辨认的面孔，可以有针对性地对应于柏拉图对话的“剧中人物表”中的演员。

让我们从那些清楚的人物开始。主人阿伽通站在中间，把整幅图分成了两部分。狄奥尼索斯派（Dionysian）站左半边，阿波罗派（Apollonian）站右半边，早先已经有人这样认定，我们也就*姑且这么*认为罢。[5] 在阿伽通的悲剧获得成功的那一天，有3万观众和听众前来道贺——阿伽通自己也想庆祝一番——第二天，他就在家举行会饮。阿伽通以容颜俊美著称，在他的演说中，他明确支持这样的观点：爱若斯（Eros）被定为是掌管美的（神）。当时（公元前416年），他大约30岁左右。弗尔巴赫向我们呈现了阿伽通的庄严俊美——用阿伽通自己的话来说，就是体格健美——他的样子令人印象深刻，姿态有如凝固的雕像，这种姿态反映出一种深受高尔吉亚（Gorgias）和普洛狄科斯（Prodicus）影响的修辞学上的空灵（hollowness）感。

阿伽通离开了正在进行的哲学对话，转身去迎接另一位不速之客——阿尔喀比亚德。柏拉图将这位后到的客人描绘成神灵的显现。弗尔

[5] Heinrich Theissing (页 89) 正好注意到这样一个事实，背景中有一幅壁画“狄奥尼索斯的生活”，它占了整幅画右半边很大一部分：“一个舞着的 Maenad、一对舞着的夫妇，以及酒神巴克斯（Bacchus）和阿莉阿德涅 (Ariadne)正在举行的婚礼，迎面而来的是一群喝得烂醉、敲敲打打的狂热者。弗尔巴赫认为，这正好与画面另一边亚尔西巴德的突然到来形成和谐的对比。这个令人兴奋的人物进入了画中的现实，受到其他人注意，由此呈现出这幅画的主题……在这幅会饮图中的壁画四周，围绕着对话的哲学家们。值得关注的是，这里不仅仅有迷醉与清醒、阿波罗派与狄奥尼索斯派之间的对立，更多展现的是，一种无拘无束的生活如何在这种呈现的现实生活中消失得无影无踪，尽管如此，这种无拘无束的生活对现实生活依然具有一种潜在的影响：不是作为一种直接的圆满，而是作为一种内在冥思的对象”。然而，Theissing 没有注意到，弗尔巴赫为这副会饮图专门选择的那副壁画，恰恰挂在这些哲学家身后，它除了表明一种与《会饮》的象征性联系、一种“独立”且特殊的联系外，还表明画家本人在引申柏拉图作品的意蕴，因而，画家本人显然对柏拉图这部作品的主题及其哲学和文学意义上的内容都了如指掌。

巴赫也是如此将他展现在我们面前的：喝得烂醉，带着一个随从，站在狄奥尼索斯派中。稍后，阿尔喀比亚德将把一些原本为了表达敬意献给阿伽通的花环转献给苏格拉底，因为，苏格拉底的演讲才能远胜于阿伽通，因而是真正的胜者。傍晚早些时候，阿尔喀比亚德还没有来，在与苏格拉底辩论有关智慧的问题时，阿伽通已经指定狄奥尼索斯为评判人。在这一辩论中，苏格拉底也胜了吗？阿尔喀比亚德当时 34 岁，是苏格拉底以前的学生，并且依然热爱着他的老师；同时，他也已经成了一个成功的且颇具影响力的政治家。公元前 417 年，阿尔喀比亚德被任命为将军；公元前 416 年，他在奥林匹亚的战车比赛中获得大胜，进一步提高了他的声望。公元前 415 年，阿尔喀比亚德面对着这样一种处境，要么远征西西里，要么被免职并接受雅典的指控，要么逃往斯巴达，最后他选择并成功地逃往斯巴达，后来再次作出改变，于公元前 408 年顺利回到雅典。公元前 407 年，阿尔喀比亚德被免职，随后，他在色雷斯的财产被没收，公元前 404 年，在三十僭主（Thirty Tyrants）和雷塞德斯（Lysander，【译按】斯巴达军事统帅，他在前 404 年的伯罗奔尼撒战争中最后战胜了雅典）的唆使下，阿尔喀比亚德被谋杀。

阿尔喀比亚德的到来，决定了弗尔巴赫描绘的戏剧场景。苏格拉底刚刚结束演讲，背对着阿尔喀比亚德；在这场演讲中，除了回应别人以外，苏格拉底以第俄提玛(Diotima)来回应阿里斯托芬(Aristophanes)。阿里斯托芬正准备回应苏格拉底的批评，但被阿尔喀比亚德的到来打断了。我们看到，右半边垂直装饰着两根灯柱，光彩耀眼，灯柱旁就是对话中两个最重要的对手：54 岁的苏格拉底和喜剧诗人（即阿里斯托芬），当时大概 32 岁左右或者更大一些。七年前，这位诗人曾经在剧作《云》中公开攻击苏格拉底。

左边的灯柱带着阿斯克勒皮奥斯（Aesculapius，【译按】医神，苏格拉底临死前曾献祭公鸡）标记，灯旁可明显地认出厄里克希马库斯（Eryximachus），他是雅典著名的医生，以自己的学识自豪。厄里克希马库斯提出了四个在这次会饮中的重要的命题：第一，每个人饮酒的多

少都应随心所欲，但绝不能喝醉。当然，厄里克希马库斯可以按其学科或艺术的观点来为这一命题提供很好的论据。他的话很快得到其被爱者（beloved）斐德若（Phaedrus）的赞同——斐德若的酒量比较小。第二，时间随言语而流逝，这正好与斐德若的兴趣及其对修辞学的热情相投。第三，他认为——此观点来自于斐德若——赞美之词应归于爱若斯，而据说爱若斯在文学的赞美作品中却一直被人们忽略。第四，他恳请发言顺序要按大家入座的位置依顺时针方向轮替，于是，斐德若就成了第一位发言者，而且他也是这次会饮主题的原创者（【译按】斐德若指出，人们长期以来忽略爱神，所以提议将称颂爱神作为这次会饮的主题）。厄里克希马库斯提出了关于爱的特殊能力：他定义自己的科学为医学，是关于“身体中的爱通过填充和腾空（filling and emptying）的方式激发出来的知识”。但厄里克希马库斯不是惟一的专家。按施莱尔马赫的翻译，苏格拉底声称自己“除了爱（love）本身，一无所知”，或者按我们的演讲者伯纳德特的翻译：“声称自己除了爱（erotics）的事情，没有任何其他专门知识”。而且，苏格拉底说阿里斯托芬具有关于爱的特殊知识，“此人一直对狄奥尼索斯和阿佛洛狄忒（Aphrodite，【译按】希腊神话中的爱与美女神）十分关注”。通过暗示阿伽通和泡赛尼阿斯（Pausanias，【译按】希腊地理学家和历史学家）之间的亲密关系，苏格拉底说，即使是他们，也不会反对厄里克希马库斯的赞美爱若斯之辞。于是，在不同程度上，所有的人都可以成为（爱的）“专家”。

弗尔巴赫的描绘并没有按柏拉图的对话来安排各个人物的位置。他的结构性原则是，将爱者（Lover）与被爱者安排在一起，这可以说表达了物理亲近性原则。这样，我们就可以看出，厄里克希马库斯左边并且最靠近他的是其被爱者——斐德若。从柏拉图的其他对话中，我们熟悉这个人的名字，他是一个对修辞和新鲜事物的学说极感兴趣的对话者，而且，从柏拉图的《普罗塔哥拉》中，我们知道，他是智者希庇阿斯（Hippias）的忠实听众。那次会饮时，他大概35岁。阿伽通的左边，有一个向同一方向注视着的人，我们认得出那是泡赛尼阿斯，他是主人

的年长的爱者（【译按】在古希腊，爱者一般较年长，被爱者较年轻）。在《普罗塔哥拉》中，曾提到他们两人是智者普洛狄科斯的听众。泡赛尼阿斯后来陪阿伽通去了培拉（Pella，【译按】古希腊马其顿一古城）的 Archelaus 宫廷，在演讲中，他曾为支持男色关系，竭力为改变诺谟司（*nomos*）的词义辩护。

现在，我已经在弗尔巴赫的画中指出了《会饮》中出现的七位谈话者的面孔。除了两位人物——我们无法辨识其个人特征，我把他们当作这次会饮的参与者的代表，在柏拉图的《会饮》中曾提到这些参与者，但没有单独给出他们名字——此外，还有两个人物未作说明：站在阴影处的那个年轻人——阿里斯托得莫斯（Aristodemus），除了阿尔喀比亚德和阿伽通，他是第三个站着的人，从某种程度上来说，他是其中的关键人物。阿波罗多洛斯（Apollodorus）关于那天傍晚和晚上的谈话，就是从他那里听来的。阿里斯托得莫斯是那次会饮的知情人（【译按】他受苏格拉底的邀请，一起参加了那次会饮，后来，他向阿波罗多洛斯复述当时会饮的情景），他所说的这些内容后来又询问过苏格拉底，由此而得到进一步确认，也补充了一些他自己个人的观点。阿里斯托得莫斯是苏格拉底的狂热崇拜者，小个子，总像爱若斯和其崇拜者苏格拉底一样打赤脚。但这一次，苏格拉底因阿伽通的邀请而破例，没有打赤脚来赴宴。阿里斯托得莫斯之所以赴宴，仅仅因为在途中得到苏格拉底的邀请。他所描述的情况基本真实。弗尔巴赫在画中把阿里斯托得莫斯的位置安排在离苏格拉底最近的地方，他身穿与苏格拉底一样颜色的长袍，双眼专注地看着苏格拉底，为他的话深深吸引。从他的眼神中可以看出，他心无旁骛。

在画的右边沿上的那个男孩，情形就完全不同了。他的眼神是所有在场人中最警觉的。他的脸上带着一种在任何其他人脸上都不可能发现的专注神情，甚至没有被阿尔喀比亚德的到来吸引，而深深沉浸在苏格拉底与阿里斯托芬之间正在进行的对话中，对他们的对话抱着最强烈的兴趣。可以看得出，他大概 12 岁左右，对柏拉图来说，这在《会饮》中

是个关键性的年龄。我必须马上补充一点，在这里，我只是猜想——与我刚才所讲的不同——我现在显然不是根据剧中人物表来讲的。但是，即使弗尔巴赫也并不打算要将柏拉图画在画的右边沿上——如果他真有这种打算的话，那么我们知道事实上——他也不可能画一张与柏拉图相称的脸了。苏格拉底与阿里斯托芬的对话，对于历史上的柏拉图具有极端重要的意义。柏拉图让阿里斯托芬本人出现在《会饮》中，正是在那里，他生活中的两位最重要的人物直接对话，而且也只有通过《会饮》，柏拉图才讨论了悲剧和喜剧之间的直接论争。

最后，我想来说说在这群哲学家身后构成背景的壁画，它描绘的是狄奥尼索斯与阿莉阿德涅(Ariadne)的婚礼，表达了对另一次会饮的敬意，那次会饮是柏拉图的朋友色诺芬(Xenophon)举办的，会饮最后助兴的时候(【译按】会饮是希腊一种礼节，有一定的祭神仪式，随后开始饮酒，通常有乐舞助兴)，上演的就是一幕关于这一婚礼的戏剧。

一开始我就提到，今晚的演讲对于西门子基金会具有特殊的意义。我非常荣幸能够把伯纳德特教授介绍给诸位，他是西门子基金首次授予的两位学者之一。另一位学者是Hans-Martin Gauger——弗莱堡大学研究罗马语言和罗马文学的教授，可能许多人已经从这些资助所举办的讲座中认识了他。那些就基金会的研究项目作过精彩演讲或其学术成就已经符合基金会授奖条件的学者，将会被授予西门子基金，他的写作或重要作品的完成，将会得到基金会资助。西门子基金的目的，就是让这些学者能够在一段长达12个月的时间里，免除大学所有的教学任务，在慕尼黑专心致志研究，不受任何干扰。同时，基金会也想通过这种聚集方式，使受资助学者增加与慕尼黑学人群体的接触，加强与西门子基金会之间的联系。

在1988年11月，伯纳德特在基金会作了有关柏拉图《理想国》的精彩演讲。这是他在德语听众面前的第一次演讲，也是他第一次造访德国。伯纳德特在纽约大学古典哲学系执教，兼任New School哲学系教授。他的著作涉及的主题十分广泛，包括对亚里士多德《形而上学》、《动物学》

（De anima）以及西塞罗《论法律》（De legibus）的研究，还有一本关于希罗多德（Herodotus，【译按】公元前五世纪希腊著名的历史学家，有历史之父之称）的重要著作。但是，伯纳德特所有的著作始终椭圆般地围绕着两个焦点：希腊诗歌和柏拉图。在芝加哥大学社会思想委员会，伯纳德特从 1955 年开始在格瑞那（David Grene）指导下写关于《伊利亚特》的博士论文，题为《阿喀琉斯（Achilles）和赫克托尔（Hector）：荷马史诗的英雄》。接下来还写了有关埃斯库罗斯（Aeschylus）的《普罗米修斯》（Prometheus）、索福克勒斯（Sophocles）的《俄狄浦斯王》（Oedipus Tyrannus）的评论，以及对《安提戈涅》（Antigone）的长篇阐释。在《大不列颠百科全书》的“当代伟大的思想”中，伯纳德特撰写了“希腊悲剧”辞条。更值得提及的是他对赫西俄德（Hesiod，【译按】公元前 8 世纪希腊诗人）和欧里庇得斯（Euripides）的解释，他还翻译了埃斯库罗斯（Aeschylus）的《波斯人》（The Persians）和《哀求的少女》（The Suppliant Maidens），这位哲学博士把此译本献给了格瑞那，后收入 Lattimore 出版的那套受人尊重并且极为成功的《希腊悲剧全集》。

第二个关注点是柏拉图。早在伯纳德特 23 岁写关于《特阿格斯》（Theages）的硕士论文（未发表）时，就频繁引用过柏拉图。1984 年，伯纳德特开始将他几十年来研究柏拉图的成果以专著的形式发表：《美的存在》——讨论的是《大希庇阿斯》（Hippias Major）及柏拉图的三部曲（《泰阿泰德》、《智术师》、《政治家》）并附有这三部对话的新译本——这成为了他六卷本全集的第一卷；1989 年，伯纳德特发表了《苏格拉底的第二次远航：柏拉图的“理想国”》；1991 年又出版了《道德和哲学的修辞：论“高尔吉亚”和“斐德若”》；1993 年 9 月将出版《生命的悲剧和喜剧》，此书主要解读《斐利布斯》（Philebus），并重新翻译这篇对话。此外，伯纳德特还写了有关《克拉提鲁斯》（Cratylus）、《蒂迈欧》（Timaeus）、《卡尔米德》（Charmides）和《智术师》（Sophist）的论文。关于《会饮》的这篇讲稿，是伯纳德特专门为我们撰写的，他在 1986

年就翻译了这篇对话，这是他第一次阐释这篇对话。1994年，伯纳德特停留慕尼黑期间，他将会写一本关于《奥德赛》（Odyssey）的书。伴随着柏拉图的作品，伯纳德特再次回到荷马——他宣称要写一部新的作品，书名是：《诗人之神》。在此书中，他将主要致力探究《普罗塔哥拉》和《会饮》。